الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ أحمد زروق

المجلد الرابع

مكتبة الإيمان

مكتبة الجامعة الأزهرية

شرح وتحليل

الأستاذ الدكتور

طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

المشيخ / أحمد زروق

كتابي يا أولي الألباب سهل يفيد القارئين بلا معرف

أبحت لكم قراءته ولكن حقوق الطبع تحفظ للمؤلف

الجزء الرابع

الناشر

مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٢٠١٣/٢٥٢٢

الترقيم الدولي: ٦-١٦٩-٤٤٩-٩٧٧-٩٨٧٨

مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع

٤ ش أحمد سوكارنو- العجوزة- القاهرة

فاكس: ٣٣٠٤٤٨٤١- ت: ٣٣٤٥٢٣٠٢

محمول: ٠١١١٣٣٧٥٣٧٥ - ٠١٠٠٠٩٦٦٥٧٨ - ٠١٠٠٠٩ - ٠١٢٨١٨٢٠٠٠٩

البريد الإلكتروني والمواقع الخاصة بالمكتبة:

www. elemanlibrary.com

elemanliblary@gmail.com

elemanliblary@yahoo.com

https: //www.facebook.com/elemanliblary

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القاعدة الحادية بعد المائة

«الصوفي وقضية الأخذ بالأسباب»

- - - - - -

إقامة رسم الحكمة لازم، كالاستسلام للقدرة.

فلزم إقامة العبد حيث أقيم من غير التفات لغيره، وإن كان الغير أتم في نظره، ما لم يختلَّ شرط الإقامة بتخلف الفائدة (العادية) أو عدم إقامة إمكان الحقوق الشرعية (الموافقة لصورة أشكاله).

فيتعين الانتقال للمثل، حتى إذا تعذر الكل جاز (الانتقال للتجريد)، بل لزم.

فقد أقر عليه الصلاة والسلام على التجريد أهل الصُّفَّة، وأمر بالتسبب حكيم بن حزام لما تعلقت نفسه بالعطاء.

فمن ثَمَّ قال الخواص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما دامت الأسباب في النفس قائمة فالتسبب أولى، والأكل بكسب أحلُّ له، لأن القعود لا يصح (أو لا يصلح) لمن لم يستغن عن التكلف، انتهى. وهو فصل الخطاب في بابه.

* * *

الشـرح

- - - -

هذه قاعدة مهمة لأنها تفتح نافذة من الفكر شديد الخصوصية بعالم التصوف، ذلك أن كثيرين من الناس يتساءلون عن علاقة الصوفي بالأسباب، وما إذا كان من الأفضل له أن يصطحبها في طلب الرزق وغيره بحيث يسلك نفسه في سلك المتسببين أو ينصرف عنها انصرافًا يمكن الباحثين من أن يسلكوه في سلك المتجردين.

وأنت خبير بأن الشيخ زروق رجل ثقف لقن عنده ملكة الاستنباط، وعنده الحس القادر على الملاحظة، ومن خلال قدرته على الاستنباط ومقدرته على الملاحظة، نجده ينظر إلى الأشياء نظرة جادة، فمن الحكمة أن يكون كل شيء في سياقه، ومن الحكمة أن يكون كل حدث في موافقة طبيعته، فمراعاة الحكمة إذًا أمر واجب، كما أن مراعاة القدرة أمر واجب كذلك.

هذه ملاحظة يلاحظها الشيخ زروق، ويصدِّر بها القاعدة التي نحن بصددها.

فهو القائل: **[إقامة رسم الحكمة لازم، كالاستسلام للقدرة.**

فلزم إقامة العبد حيث أقيم من غير التفات لغيره، وإن كان الغير أتم في نظره].

هكذا يؤكد الشيخ زروق على أن كل إنسان ينبغي عليه أن يسلك من الطرق في مواجهة الأحداث هذا الطريق الذي يوافق طبعه؛ لأن في ذلك تحقيقا للحكمة.

ثم يستدرك الشيخ زروق استدراكًا مهمًا من خلال التفاتة بعيدة النظر، ذلك أن موافقة الطبع الإنساني ليست خيرًا كلها؛ إذ من الطباع طباعٌ لو وافقها السلوك، وخضع لها المنهج، لترتب على ذلك أمورٌ قد لا يُحمد عقباها، ومن ذلك أن موافقة الطباع أحيانًا قد تؤدي إلى مخالفة الشريعة فيما يدركه الإنسان من مسائل مشابهة قد حكمت الشريعة بحكمها فيها، وحينئذٍ ينبغي على السالك أن يلتفت إلى هذا النظير الذي حكمت الشريعة فيه، ويتبع سبيل الشريعة فيما حكمت فيه.

ومن الأمور التي التفت إليها الشيخ زروق أن موافقة الطبع قد تؤدي إلى نوع فساد تكون الأمة ويكون الأفراد في غنىً عنه. وليس أمام العاقل إلا أن ينصرف

عما يؤدي إلى هذه الأمور الخطرات.

وفيما التفت إليه الشيخ زروق ونبه عليه من الأمور التي إذا وافق الإنسان فيها طبعه، خالف الشريعة أو أحدث ضررًا، يؤكد الشيخ زروق أن السالك عليه أن يخالف الطبع ولا يساوقه، وأن يحرص على موافقة الشريعة كما يحرص على كل سلوك لا يترتب عليه ضرر، فإن وجد لنفسه هذا الطريق الآمن اتبعه، وإلا انقطع عن الأسباب الضارة ولو أدى ذلك به أن يكون متجردًا.

يقول الشيخ مستدركًا: [... **ما لم يختل شرط الإقامة بتخلف الفائدة العادية أو عدم إقامة إمكان الحقوق الشرعية الموافقة لصورة أشكاله.**

فيتعين الانتقال للمثل، حتى إذا تعذر الكل جاز الانتقال للتجريد، بل لزم].

ويتخذ الشيخ زروق لنفسه ظهيرًا من السنة، ومرشدًا من كلام العلماء الذين هم سلفُه وقدوته.

أما ظهيره من السنة فقد استند إلى حادثتين من وقائع تاريخ رسول الله ﷺ في عصر المبعث.

والأولى من هاتين الحادثتين: قد وجدها الشيخ زروق في أهل الصُّفة؛ إذ النبي ﷺ قد استضافهم في مسجده، وأفرد لهم مكانًا فيه، واعتبرهم ضيوفًا له – على ما علمت– . والأمر ظاهر في أنه قد أقرهم على التجريد ولم يحملهم على الأخذ بالأسباب.

أما الثانية من هاتين الحادثتين: فقد وجدها الشيخ زروق في مسلك حكيم بن حزام مع النبي ﷺ. وحكيم بن حزام صحابي جليل، والموقف بينه وبين رسول الله ﷺ قد سجلته كتب السنة، حيث [أخرج البخاري (٢٩٧٤) ومسلم (١٠٣٥) عن حكيم بن حزام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: **سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: «يا حكيم، إن هذا المال خَضِرٌ حلو، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى...»** الحديث].

أما أن يكون الشيخ زروق قد اتخذ لنفسه مرشدًا من العلماء الذين هم سلفه على الطريق، فقد وجد بُغيته في مثل أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد الخوَّاص

(ت/٢٩١هـ)، وهو من كبار رجال الصوفية ومن أوحد رجال عصره، صحب أبا عبد الله المغربي، وكان من أقران الجنيد، والثوري، وكان له رياضات وسياحات وتدقيق في التوكل.

ومما عثر عليه الشيخ زروق من كلام الخواص قوله: **[ما دامت الأسباب في النفس قائمة فالتسبب أولى، والأكل بكسب أحلُّ له، لأن القعود لا يصح، أو. لا يصلح لمن لم يستغن عن التكليف].**

ولقد أُعجب الشيخ زروق لما وجده من ظهير في السنة، وما وجده من مرشد ضمن كلام الخواص إعجابًا شديدًا، واعتبر ما رآه هو فصل الخطاب في المسألة بأسرها، ورأى أن ذلك يكفيه.

قال: [فقد أقر عليه الصلاة والسلام على التجريد أهل الصُّفة، وأمر بالتسبب حكيم بن حزام لما تعلقت نفسه بالعطاء.

فمن ثم قال الخواص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما دامت الأسباب في النفس قائمة فالتسبب أولى، والأكل بكسب أحلُّ له، لأن القعود لا يصح أو لا يصلح لمن لم يستغن عن التكليف، انتهى، وهو فصل الخطاب في بابه].

* * *

القاعدة الثانية بعد المائة

في الترجيح بين الفعل والترك

- - - - - - - - - - -

استواء الفعل والترك في المنفعة يقضي بترجيح الترك، لأنه الأصل، ولاستصحابه بالسلامة.

فمن ثم فَضُلَ الصمتُ الكلامَ – حيث لا مرجح له- وترك الدنيا أخذهَا، والعزلة الصحبة – سيما في زمان لا يأمن فيه الرجل جليسه- ، والجوع الشبع، إلى غير ذلك، مما فقده في الحال فائدة في المآل.

ومنه ترك الشهوات عند قوم، ما لم تُعْتَقد القربة في ذلك، فلا يصح إلا بنية صالحة تحوله للندب، إذ قد أذن الله فيه.

فليس أحد الجانبين بأولى من غيره في أخذه وتركه إلا بمرجح، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه قاعدة وثيقة الصلة بالقاعدة التي فرغنا من الكلام حولها قريبًا، فبينما كانت القاعدة التي سبقت هذه القاعدة تحدد موقف السالك من الأخذ بالأسباب أو الإعراض عنها، جاءت هذه القاعدة لتتعلق بلونٍ من ألوان التكليف الشرعي، وحكمٍ من أحكام الشارع، وبيان موقف العارفين منه.

والناظر في هاتين القاعدتين يجد الوشيجة أو الآصرة التي تربط بينهما ظاهرة في الإعلان عن نفسها من غير احتياج إلى بذل مجهودٍ في إدراكها، أو تحمل شيء من العناء في الوقوف على حقيقتها.

موضوع هذه القاعدة:

فلنخصص الكلام الآن في هذه القاعدة الثانية بعد المائة بادئين بتحديد موضوعها.

وموضوع هذه القاعدة: هو المباح، ونحن لا يغيب عنا أن الْمباح عند جمهور الأصوليين أحد أقسام الحكم الشرعي؛ فإذا كانت منظومة الأحكام الشرعية شاملة للواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، وقابلة لإضافة حكم آخر هو: الفرض على ما يقوله القائلون به، فإن هناك حكمًا آخر قال به جمهور العلماء هو: خامس هذه الأحكام- إن شئت- ، وهو: سادسها- إن أردت- وأن مالك لمبررات ما تختاره في الحالتين. وهذا الحكم المضاف هو: المباح، والقول به هو مذهب جمهور العلماء.

وأنت لك أن تسأل الآن عن حقيقة هذا المباح وماهيته؛ فإذا قلت: ما هذا المباح الذي غُمَّ علينا فهم حقيقته؟. قلت:- بعبارة واضحة: وعلينا بمشيئة الله إفهامه وشرح حقيقته- فنقول وبالله التوفيق. إن المباح هو: ما خَيَّر الشارع المكلَّف فيه بين الفعل والترك، فله أن يفعل وله ألا يفعل، كالأكل والشرب واللهو البريء.

والإمام الشوكاني مع أنه من جمهور العلماء القائلين بأن المباح واحد من أقسام الحكم الشرعي، إلا أنه قد خالف في تعريفه للمباح نوع مخالفة، حيث قال: المباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه، والمعنى أنه أعلم فاعلم أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه، وقد يطلق على ما لا ضرر على فعله، وإن كان محظورًا في أصله، كما

يقال دم المرتد مباح، أي لا ضرر على من أراقه، ويقال للمباح الحلال والجائز.

ونحن إذا تأملنا في كلام العلماء وما ذكروه من تعريف المباح؛ لعلمنا أن الإباحة من قبل الشارع تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بنفي الإثم إن وجدت قرينته، ومنه قوله تعالى:[البقرة: ١٧٣] ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾. وإما بعدم النص على التحريم، ومنه كل ما لم يثبت تحريمه بنص من الشارع كسماع المذياع واستعماله وما يشبه ذلك. وإما بالنص على الحل، ومنه تناول الطيبات من الرزق، فقد ثبت حلها بقوله تعالى:[المائدة ٥] ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾.

ولقد نحى بنا الشاطبي في الكلام عن المباح منحىً طيب الملمح، حيث قسم المباح من جهة خدمته للمطلوب إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: خادم لأمر مطلوب، وقد قال: هذا يكون مباحًا بالجزء مطلوب الفعل بالكل، كالأكل وكالزواج. فلا يصح أن يتركا جملة.

القسم الثاني: أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الترك، وهذا يكون مباحًا بالجزء مطلوب الترك بالكل، كاللهو، والسماع. فإن هذه الأشياء مباحة في بعض الأوقات ولا يصح أن يقضي العاقل وقته في السماع أو اللهو أو التنزه.

والقسم الثالث: أن يكون خادمًا لمباح.

والقسم الرابع: ألا يكون خادمًا لشيء.

وهذان القسمان – الثالث والرابع- لم يتصور الشاطبي أن يكون لهما وجود.

وبهذا يتبين أن المباح لا يكون مباحًا إلا بالجزء، أما الفعل ذاته في عامة أحواله فلا يمكن أن يكون مباحًا دائمًا، بل يكون بالنسبة للأحوال العامة فإنه قد يكون مطلوب الفعل، وقد يكون مطلوب الترك.

قولٌ عام في المباح:

ثم نعود بعد رسم هذه الخلفية التي ذكرناها إلى قاعدة الشيخ للنظر فيها.

فالشيخ هنا يبدأنا بقول عام في كل أمر مباح استوى طرفاه من الفعل والترك، فإذا ما وجد الإنسان أمامه أمرًا مباحًا من حيث ذاته، ووجد نفسه مخيرًا بين الفعل

والترك، قال الشيخ زروق في هذه الحال: إنه يترجح الترك ما دام الفعل والترك أمام المنفعة سواء؛ فإذا ما قيل له: إن حكمك هذا فيه الترجيح بغير مرجح، أجاب بأنه يملك المرجح الذي رجح الترك على الفعل، وهو الرجوع بالأشياء إلى أصلها قبل أن توجد؛ إذ الأصل فيها العدم، وإبقاء ما كان على ما كان أصلٌ يظاهر القول بالترك على ما هو واضح.

والشيخ يقول في ذلك قولاً عامًا يفتتح به قاعدته: **[استواء الفعل والترك في المنفعة يقضي بترجيح الترك، لأنه الأصل، ولاستصحابه بالسلامة].**

بالمثال يتضح المقال:

ولمزيد إقناع عند القارئ والسامع رأينا الشيخ يضرب لتوضيح مقالته الأمثال من الواقع المشاهد: **[.. فمن ثمَّ فَضُل الصمت الكلام – حيث لا مرجح له– ، وتَركُ الدنيا أخذهَا، والعزلة الصحبة – سيما في زمان لا يأمن فيه الرجل جليسه– والجوع الشبع إلى غير ذلك، مما فقده في الحال فائدةٌ في المآل.**

ومنه ترك الشهوات عند قوم].

حظر البدعة ودفعه:

وما أن وصل الشيخ زروق إلى هذه المنطقة حتى لاح له شبح البدعة يُهدد مقولته؛ فالمرءُ يكون الشيء أمامه مباحًا في ذاته فيرجح أحد طرفيه يدخله في سنته اليومية على وجه القربى إلى الله عز وجل وطلب مرضاته. وهو بهذا العمل قد فاته أنه قد ابتدع طريقة في الدين، واخترع سنة في الشريعة وليست منها، موقنًا أن في ذلك تقربًا إلى الله عز وجل. وهذه هي البدعة بعينها، ولكي يخرج السالك من هذا المجال الحرج – كما يقول الشيخ زروق– عليه أن يبحث لفعله أو تركه الذي اختاره عن مرجح من الشرع يتحول به من البدعة إلى السنة، بحيث لا يلزمه إثم إنشاء طريقة في الدين مخترعة وهي ليست من الدين في شيء.

وهكذا يحمّل الشيخ زروق السالك إلى الله مسئولية فعله وتبعة اختياره.

وهذه عبارته قال مستدركًا على ما مضى: **[... ما لم تُعتقد القربة في ذلك، فلا يصح إلا بنية صالحة تحوله للندب، إذ قد أذن الله فيه. فليس أحد الجانبين بأولى من غيره في أخذه وتركه إلا بمرجح، والله أعلم].**

القاعدة الثالثة بعد المائة

ضابطة في الحكم على الأشياء

- - - - - - - -

ما مُد أو ذُم لا لذاته، قد ينعكس حكمه لموجب يقتضي نقيضه.

فقد صح: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه» الحديث.

وصح: «لا تسبوا الدنيا، فنعمت هى مطيَّة المؤمن».

ومدحت الرياسة، لما تؤدي إليه من حفظ وحسن النظام، حتى أثنى الله على من طلب الرياسة الدينية إذ قال: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان / ٧٤].

وذمت لما تؤدي إليه من الكبر، والخروج عن الحق.

ومُدح الصمت للسلامة، وذُمَّ عن الواجب الذي لابد منه.

ومُدِح الجوع لتصفية الباطن، وذُمَّ لإخلاله بالفكر.

فلزم التوسط، وهو في الجوع ما يشتهي معه الخُبزُ وحده، و المُفرِط ما يشتهي معه كل خبز، والكاذب ما ينضاف إليه كل شهوة غير معتادة له، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - - -

إن كل مخلوقٍ قد انتقل من العدم إلى الوجود فهو لا يخرج عن أن يكون مادة تشغل حيزًا في المكان، أو عرضا يتخذ من المادة مركبًا ومحلاً له، وليس في العالم شيء نعرفه غير المادة والعرض وهما أمران مخلوقان خلقهما الله وكون العالم منهما، فانقسم الوجود من أجل ذلك إلى وجود واجب لذاته له أحكامه الخاصة به ووجود واجب لغيره وله صفاته الخاصة به.

والإنسان يتعامل مع هذا الوجود بعد أن يتصوره ويدركه، فإذا تصور الشيء وأدركه يكون قد وقف – حتمًا – على ماهيته وحقيقته فيحكم ببعضه على بعض، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

والإنسان حين يحكم بشيء على شيء فإن هذا الحكم يسلك سبيلاً من سبيلين؛ إذ إنه يمكن للإنسان أن يحكم على الشيء لذاته، ويمكن له أن يحكم على الشيء لاعتبارات تعتريه، ونسب تتبدل عليه.

والشيخ زروق يرى أن الحكم على الشيء لذاته يكون حكمًا ثابتًا لا يتغير ولا يتبدل شريطة أن يكون الحاكم قد استوعب الحكم وتصوره، واستوعب المحكوم عليه وأدركه.

وهذه مسألة لا مشاحة فيها ولا نزاع إلا ما عسى أن تكون مسألة الحسن الذاتي والقبح الذاتي قد انتقلت من ساحات الفكر إلى الواقع العملي، والقول بالحكم الذاتي والقبح الذاتي أو بغيرهما مسألة قد طرحت طرحًا مثيرًا للجدل وضمتها كتب العقائد وكتب أصول الفقه، وانشغل بها العلماء حتى أصبحت واسعة الانتشار، وهى أمور لا تشغلنا هنا، وهى من باب أولى لم تكن لتشغل الشيخ زروق، فهو حاسم في موقفه؛ فالحكم على الشيء من حيث هو عند الشيخ زروق حكم ثابت لا يتغير ولا يتبدل طالما الحاكم قد استوعب الحكم، وقد استوعب المحكوم عليه، وقد استوعب إسقاط الحكم على المحكوم عليه لا يتفلت من ذلك شيء قليلاً كان هذا الشيء أو كثيرًا.

أما الحكم على الشيء باعتبار ما يلحقه من عوارض وأغيار، فهو قد يتبدل

لتبدل العوارض والأغيار، ونحن نقبل فيه الحكم بالشيء ونقيضه مع اختلاف الجهة.

قال الشيخ زروق يؤكد هذا الأمر يبرزه ويلفت النظر إليه: **[ما مُدح أو ذُم لا لذاته قد ينعكس حكمه لموجب يقتضي نقيضه].**

أمثلة للتطبيق:

والشيخ زروق كعادته التي استفادها من ثقافته يضرب أمثلة من الواقع المُحَس يشرح بها الفكرة النظرية حتى لا تَغُم على الإدراك، أو يحول بينها وبين الفهم حائل.

أ – وأول هذه الأمثلة: الحكم الشرعي على الدنيا والانشغال بها.

والحكم على الدنيا قد نقلناه عن الشريعة في اتجاهين متقابلين لكل منهما مبرراته، ولكل منهما حيثياته التي تمهد له وتؤكده، فالدنيا باعتبار أنها مُلهية بشهواتها وجاذبيتها تلهي الإنسان عن الاشتغال بمهمات الأمور، ملعونة وملعون الانصراف إليها إلا ما كان من ذكر الله وعبادته، وكل أمر يعبر عن الإخلاص له.

ومن حيث إن الدنيا مطية المؤمن تبلغ به إلى كل غاية شريفة، فهى بهذا الاعتبار تعد نعمة من نعم الله على عباده يتلقاها عن ربه ويشكر ربه عليها.

ب – والرياسة التي هي الإمامة العظمى قد اقتضت سنة الاجتماع أنها وسيلة آمنة بواسطتها يتم الحفاظ على نظام المجتمع وسلامته، يمدحها كل عاقل، ويشيد بها كل نظام، وتعتبرها كل شريعة هى الركيزة المهمة التي لا يستغنى عنها مجتمع، ولا يجوز أن تتأبى عليها جماعة من الجماعات بل يجب مدحها ومدح الاشتغال بها على كل قادر على الاشتغال بها. وهى في نفس الوقت، ولكنها تُذم وتُستهجن لأنها قد تؤدي بالمشتغل بها إلى الكبر والتعالي، وازدراء الآخرين، والتحكم فيهم وظلمهم، واستعبادهم على هذه الأرض.

ج – والصمت الذي هو الإمساك عن الكلام يُمدح حين يؤدي إلى السلامة، وحين يصل بصاحبه وسامعيه لو قد تكلم إلى بر الأمان، ولكنه يُذم إذا ما احتاج الموقف إلى كلمة حق تحسم خلافًا، أو يستوفى بها القاضي حقوقًا يصل بها إلى أصحابها، أو يستفيد منها المجتمع في اقتصاده أو نظامه العام أو ما شابه ذلك من

النظائر والأشباه.

د - والجوع في عرف القوم يُمدح لأنه وسيلة إلى تصفية الباطن والحد من الشهوات ولكنه يُذم حين يُخل بالفكر إذا انصرفت النفس إلى طلبه والبحث عن أسبابه، وصاحبها قصده الأول التفكر في الله والانقطاع عن غيره، والانصراف بالكلية إلى تحقيق هذا الغرض.

وفي هذه الأمثلة كلها يقول الشيخ: [... **فقد صح: «الدنيا ملعونة ملعون ما فيها، إلا ذكر الله وما والاه» الحديث.**

وصح: «**لا تسبوا الدنيا، فنعمت هى مطية المؤمن**».

ومُدحت الرياسة، لما تؤدى إليه من حفظ وحسن النظام، حتى أثنى الله على من طلب الرياسة الدينية، إذ قال: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان / ٧٤].

وذمت لما تؤدى إليه من الكبر، والخروج عن الحق.

ومُدح الصمت للسلامة، وذم عن الواجب الذي لابد منه.

ومُدِح الجوع لتصفية الباطن، وذُمَّ لإخلاله بالفكر].

لسان الميزان:

وبعد أن ساق الشيخ هذه الأمثلة وبين أنه ما من مثالٍ منها إلا وقد قبل حكمين على طرفين من التقابل، وجد أنه لزامًا عليه أن يبين لقارئه ميزان الاعتدال في السلوك، وأن يبين لمن يفقه عنه لسان الميزان في الاعتدال. ولسان الميزان في السلوك والاعتدال إنما يكون في البعد عن الطرفين والاحتفاظ بمنطقة التوسط بينهما، ففي التوسط بعد عن التأثر بضغط القوة القادمة من اليمين أو اليسار، فيكون المحتل لمنطقة الوسط آمنًا من الزلل.

قال الشيخ شارحًا لهذا الميزان ولسانه مستظهرًا بما ذكره من الأمثلة، ومستندًا إلى تلك الفهوم الناتجة منها: [... **فلزم التوسط، وهو في الجوع ما يُشتهى إليه الخبز وحده، والمفرط ما يشتهي معه كل خبز، والكاذب ما ينضاف إليه كل شهوة غير معتادة له، فافهم].**

* * *

القاعدة الرابعة بعد المائة

الاستثناء من تبعة الإثم في المعاصي والأخبار

- - - - - - - - - - - - - - -

قد يباح الممنوع لتوقع ما هو أعظم منه، كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار، وفي الإصلاح بين الناس للخير، وفي ستر مالٍ لمسلم أو عرضه – ولو لنفسه– إذا سُئل عن معصية عملها، أو مال أريد غصبه منه، أو من غيره، لأن مفسدة الصدق أعظم من ذلك، وللزوجة والولد خوف نفورهما.

وبالجملة، فيسوّغ لدفع مفسدة أعظم، لا لجلب مصلحة.

وكذا الغيبة تباح في التحذير والاستفتاء ونحوه مما ذكره الأئمة.

ولا يجوز إسقاط الجاه بالمحرمات قياسًا على من غُصَّ ولم يجد غير الخمر، إذ الجاه مباح، ولا يباح الممنوع لدفع المباح وإن كان مضرًا، فاعلم ذلك.

*. * *

الشــرح

- - - - -

من حكمة الشريعة الإسلامية أن أحكامها موافقة للطباع، وليست من هذه الأحكام التي تتخذ لها وتيرة واحدة لا تغيرها المقاصد، وسمتًا واحدًا لا تلتفت به الغايات.

الطبيعة العامة:

والطبيعة العامة للأحكام على الأخبار أو الوقائع أنها حاسمة في معالجة موضوعاتها، مع الاحتفاظ بحالات من الاستثناء من الإثم عند المخالفات يوافق الاعتبارات الطارئة موافقة تضمن استقامة النظام وطبائع النفوس.

ولا بأس بعد ذلك أن نقول: إن هناك نوعين من التشريع، نوع يحكم على الأشياء من حيث هى، ونوع آخر يحكم على الأشياء من حيث الأغيار التي تتبدل عليها، أو نقول: إنه تشريع واحد يستتبعه استثناء يُخرج بعض الحالات من الحكم العام لا يبيح فيها الإثم، وإنما يُبقيه على صورته ويرفع عن صاحبه تبعته.

هذه بعض خواص الشريعة الإسلامية تبدو بها في كل زمان أكثر معاصرة وموضوعية من كل شريعة ومن كل نظام.

ضابطة:

وضابطة الاستثناء أو النظام الموازي هى أن نجد أنفسنا أمام أحوال من الأخبار أو الأشياء، لو أننا قد التزمنا فيها الجادة التي يفرضها التشريع، وتحكم بها على موضوعها يحدث شيء من الضرر ينال الفرد، أو ينال الجماعة الصغيرة، كالأسرة، أو ينال الجماعة الكبيرة التي تضم الفرد والأسرة وضرورة الاجتماع.

حينئذٍ علينا أن ننظر في مخالفتنا لأحكام الشريعة العامة، وفي التزامنا بأحكامها على وجهها من حيث الضرر المترتب على الالتزام بالسمت العام للأحكام على المخالفة وعلى الضرر المترتب على مخالفة ما تقضي به الشريعة.

وهذه نظرة مقاصدية يكون الناظر فيها واعيا بما يتأمل فيه، وواعيًا بالنهاية التي تنتهي إليها عند موافقة الشرع أو مخالفته، فإن وجدنا الضرر المترتب على الموافقة

العامة للشرع أكبر من المخالفة جاز لنا أن نخالف، خاصة إذا كان هذا الضرر متصلاً بواحدةٍ من المقاصد الخمسة للشريعة التي هى: الحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال. وإن وجدنا المخالفة قد ترتب عليها ما هو أكثر ضررًا؛ فإنه لا يجوز بحال من الأحوال للمرء أن يخالف.

والقاعدة الكبرى التي تحكم هذه الضابطة هى: تحمل أخف الضررين عندما تكون هناك ضرورة تحتم تحمل أحد الضررين.

تلك ضابطة عامة يصدِّر بها الشيخ زروق قوله من خلال هذه القاعدة، وفيها يقول: **[قد يباح الممنوع لتوقع ما هو أعظم منه]**.

أمثلة للتطبيق:

والمكلَّف – في معظم الأحيان– يُعييه فهم المسائل النظرية المجردة، ولكن الأمر يخف عليه إذا ضُرب له الأمثال، باعتبار أن الأمثال تُعدُّ بمثابة وسيلة إيضاح تُزيل الغيوم التي تحيط بالأشياء النظرية.

ولما كان الشيخ زروق شديد الوعي بهذه المسألة، نجده يميل كل الميل بعد ذكر الفكرة النظرية أن يضرب لها ما يوضحها من الأمثال الواقعية، على نحو ما سنورده الآن بين يديك.

ومن هذه الأمثلة التطبيقية التي نعتزم إيرادها الآن بين يديك:

أ – الكذب في الجهاد:

وأنت خبير ولا شك بأن الشريعة قد صانت الأخبار، ومنعت رواتها من الكذب فيها لصيانة التجربة الإنسانية من العبث، حتى يتوفر لبني الإنسان سلامة المجتمع بسلامة تجاربه، وسلامة الثقافة بسلامة مقاصدها وغاياتها.

والشريعة تُعني بذلك كله ولا تهمل شيئًا منه.

قال الشيخ زروق: **[... كالكذب في الجهاد لتفريق كلمة الكفار]**.

ومن وقائع التاريخ في عصر المبعث ما حدث بين النبي ﷺ وبين نعيم بن مسعود بن عامر بن أنيف بن ثعلبة بن قنفذ بن هلال... ابن ريث بن غطفان، ونقله المؤرخون عنهما حيث أتى نعيم إلى النبي ﷺ بعد إسلامه فقال: **[.. يا رسول الله**

إني قد أسلمت وإن قومي لم يعلموا بإسلامي فمرني بما شئت، فقال رسول الله ﷺ: «إنما أنت فينا رجل واحد، فخذِّل عنا إن استطعت، فإن الحرب خدعة، فخرج نعيم بن مسعود حتى أتى بني قريظة وكان لهم نديمًا في الجاهلية فقال: يا بني قريظة قد عرفتم ودي إياكم وخاصة ما بيني وبينكم. قالوا: صدقت لست عندنا بمتهم، فقال لهم: إن قريشًا وغطفان ليسوا كأنتم، البلد بلدكم فيه أموالكم وأبناؤكم ونساؤكم لا تقدرون على أن تتحولوا منه إلى غيره، وإن قريشًا وغطفان قد جاءوا لحرب محمد وأصحابه، وقد ظاهرتموهم عليه، وبلدهم ونساؤهم وأموالهم بغيره فليسوا كأنتم، فإن رأوا نهزة أصابوها، وإن كان غير ذلك لحقوا ببلادهم وخلوا بينكم وبين الرجل ببلدكم ولا طاقة لكم به إن خلا بكم، فلا تقاتلوا مع القوم حتى تأخذوا منهم رهنًا من أشرافهم يكونون بأيديكم ثقة لكم على أن تقاتلوا معهم محمدًا حتى تناجزوه، قالوا: لقد أشرت بالرأى، ثم خرج حتى أتى قريشًا فقال لأبي سفيان بن حرب ومن معه من رجال قريش: قد عرفتم ودي لكم وفراقي محمدًا، وأنه قد بلغني أمر قد رأيت عليّ حقًا أن أبلغكموه نصحًا لكم فاكتموا عني، قالوا نفعل، قال: تعلموا أن معشر يهود قد ندموا على ما صنعوا فيما بينهم وبين محمد، وقد أرسلوا إليه أنا قد ندمنا على ما فعلنا، فهل يرضيك أن نأخذ لك من القبيلتين من قريش وغطفان رجالاً من أشرافهم فنعطيكهم فنضرب أعناقهم ثم نكون معك على من بقى منهم حتى تستأصلهم، فأرسل إليهم أن نعم، فإن بعثت إليكم يهود يلتمسون منكم رهنًا من رجالكم فلا تدفعوا إليهم منكم رجلاً واحدًا، ثم خرج حتى أتى غطفان فقال: يا معشر غطفان إنكم أصلي وعشيرتي وأحب الناس إليّ ولا أراكم تتهموني، قالوا صدقت ما أنت عندنا بمتهم، قال فاكتموا عني، قالوا نفعل. ثم قال لهم مثل ما قال لقريش وحذرهم ما حذرهم... إلى آخر القصة».

(وهى في ابن كثير - البداية والنهاية ج٤ ص ١١١ وما بعدها، مكتبة المعارف بيروت /١٩٨٠م - الثالثة).

ب - الكذب في إصلاح ذات البين:

والشريعة الإسلامية تلتفت إلى التقريب بين المتخاصمين عند إرادة الصلح بينهما، وإزالة الأضغان من نفوسهما، والأضغان تُزال بالكلم الطيب، والحديث

الرقيق الموافق للطباع، فإذا ما أراد مسلمٌ أن يسعى بين متخاصمين للتقريب بينهما، ورأى أن الوسيلة الناجعة هى أن يسعى بينهما بكلام الخير وحديث الوداد، فإن الشريعة الغراء لا تقف بينه وبين أن يفعل ذلك، فالأمور بمقاصدها وغاياتها، والمقصد الآن هنا هو مقصد نبيل، والغاية هنا عالية القيمة، إنه لا بأس والحالة هذه أن يقوم الساعي بين الناس بالمعروف باختراع حديث الوداد ليقرِّب بين المتخاصمين.

وهذا حكم لا نخترعه اختراعًا، ولا نستنتجه استنتاجًا بحيث يعوزه الدليل الشرعي يحتاج إليه ليكون له ظهير يضفي عليه من المصداقية ما يُعلي قيمته بين الأحكام. والدليل الذي يؤيد هذا الحكم ويرفع قيمته قد رونه كتب السنة الصحاح؛ ففي البخاري (٢٥٤٦)، ومسلم (٢٦٥) [عن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينمي خيرًا أو يقول خيرًا» وفي رواية مسلم زيادة، قالت: ولم أسمعه يرخص في شيء مما يقوله الناس إلا في ثلاث، تعني: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته، وحديث المرأة زوجها**».

وفي ذلك يقول الشيخ: [**... وفي الإصلاح بين الناس للخير**].

ج – في ستر مال المسلم وعرضه ونفسه:

فالزمان قُلَّبْ، والدنيا دُول، وظلم الإنسان لأخيه الإنسان وارد، وتجاوز الحاكم محتمل، والشريعة الإسلامية تبيح للإنسان إذا سُئل من قِبَل غاصب عن ماله أن يحتال في الجواب، وأولى بالاحتيال لو قد سُئل عن شيء يؤدي به إلى الهلاك لو صدق فيه، أو شيء يؤدي به إلى انتهاك عرض لو لم يلجأ إلى الحيلة في جواب الظالم أو الباغي، وكذا لو قد سُئل عن مالٍ لمسلم من قِبل ظالم يريد أخذه، أو عن مكان مسلم يريد الظالمون الفتك به أو أذاه أو عن عرضه يريد المتجاوز النيل منه.

وأنت خبير في كل ذلك أن الصدق فيه يستجلب ضررًا على الصادق، أو على أحد إخوانه من المسلمين يفوق تبعة إثم الكذب، وحينئذٍ يجب تفعيل القاعدة التي سبقت الإشارة إليها وهى: أن للمؤمن تحمل أخف الضررين.

وفي ذلك يقول الشيخ زروق: [**... وفي ستر مالٍ لمسلم أو عرضه– ولو**

لنفسه – إذا سئل عن معصية عملها، أو مال أريد غصبه منه، أو من غيره؛ لأن مفسدة الصدق أعظم من ذلك].

د – وعلى الزوجة والولد خوف نفورهما:

وبيت الزوجية يُعدَ صورة مصغرة من صور الإمارة وأحوالها، فقد تعتريها أمور مهلكة تحتاج إلى كذب أو تورية في تلك الحالات التي يكون الصدق فيها غير موافق للطباع. حينئذٍ نجد الشريعة قد رخّصت للزوج وللزوجة أن يصطنع كل منهما أسلوب التورية، وأن يلجأ كل منهما إلى المعاريض في كل حالة يستشعر الزوج أو تستشعر الزوجة فيها لونًا من الخطر على الأسرة بوصفها نظامًا، أو على واحد من أركانها بوصفه عضوًا أو ركنًا في هذا البناء الأسري.

هذه صور أباح الشرع فيها أن يقول الذي عَرضَت له غير الحقيقة لتفادي ضرر أكبر.

وخلاصة القول في كل ذلك – كما يقول الشيخ- **[وبالجملة، فيسوُغ لدفع مفسدة أعظم، لا لجلب مصلحة].**

هـ- وفي مجال الغيبة يتدخل التشريع:

إن من المعروف أن الغيبة من أكبر الكبائر يرتكبها الإنسان في حق أخيه المسلم، فيذكره في غيبته بأوصافٍ وألقاب لا يحب أن يوصف بها، على نحو ما صرح القرآن في ذلك وتشدّد في النهى عنه: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات١٢].

وهذا حكمٌ عام، ووعيد شامل لكل من اغتاب أخًا له أو ذكره في غيبته بما يكره، غير أن الشريعة قد رأت أن ذكر هذه الصفات التي يكرهها المتصفون بها قد يكون من الضرورة بحيث لا يمكن الاستغناء عنه، وفي هذه الحال يجوز ذكر هذه الأوصاف وتعد من قبيل الاستثناء من الحكم العام.

والعلماء قد أخصوا هذه المواضع التي يجوز فيها ذكر الإنسان أخاه بما يكره للضرورة، فوجدوها منحصرة في ستة أصناف، فذكروها نظمًا كما ذكروها سردا.

فقال قائلهم نظمًا:

القدحُ ليس بغيبة في ستة   متظلمٍ ومعرِّف ومحذِّر

ولمظهر فسقًا مستفتٍ ومَن   طلبَ الإعانة في إزالة منكرِ

وقد ذكروها نثرًا منحصرة في هذه الأشياء الستة وهى: التظلم، والتعريف، والتحذير، والاستفتاء، وطلب الإعانة في إزالة منكر، وذكر الفاسق بما فيه إذا اشتهر بفسقه.

تنبيه:

وهنا مسألة ينبغي التنبيه عليها، وقد أخطأ من أخطأ فيها باستعمال القياس في غير محله.

وهذه المسألة تتصل بأهل الجاه والمراكز الاجتماعية الذين يريدون إسقاط الجاه عنهم في أعين الناس حتى لا يفتنوا، فيصطنعون أمورًا من الكذب والمخالفات الظاهرية بغية أن يلومهم الناس فيسقط تميزهم الاجتماعي، ويرون في صنيعهم هذا أمرًا مشروعًا، ويقولون: إن مشروعية هذا الأمر سبيلها القياس، فالمرء يُغصُّ باللقمة ولا يجد الماء فيباح له شرب الخمر، وقياسًا عليه، الرجل يغصُّ نفسيًا بالتميز الاجتماعي وبالوجاهة بين الناس، ولا يجد وسيلة يسقط بها ذلك عنه إلا هذه المخالفة الشرعية.

وهذا القياس من جهة الظاهر والصورة مقبول، إلا أن المقيس في الصورتين ليس واحدًا، إذ اللاجئ للخمر يريد أن يحافظ على نفسه من الهلاك وهو أمر واجب، وهو واحد من مقاصد الشريعة الخمسة. أما التميز الاجتماعي والجاه بين الأقران فهو من قبيل الأمور المباحة، فالتخلص منه ليس بواجب، والإبقاء عليه ليس بالأمر المحتوم.

وهذا التنبيه الذي لجأ إليه شيخنا هنا قد توجه به إلى الملاَمتية من الصوفية، وهم جماعة قد سبقت الإشارة إليهم من قبل.

وقد أوجز الشيخ زروق موضوع هذا التنبيه ليختم به قاعدته فقال:

[ولا يجوز إسقاط الجاه بالمحرمات قياسًا على من غُصّ ولم يجد غير الخمر، إذ الجاه مباح، ولا يباح الممنوع لدفع المباح وإن كان مضرًا، فاعلم ذلك].

القاعدة الخامسة بعد المائة

التخلص من الذنوب وتبعتها بين التوبة والترك

- -

تمر بين النفس في أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج أسهل لتحصيل المراد منها.

فلذلك قيل: ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوته سبع مرات كلما عرضت له تركها لم يُبتل بها، والله أكرم من أن يعذب قلبًا بشهوة تُركت لأجله.

وقال المحاسبي رحمه الله في صفة التوبة: إنه يتوب جملة ثم يتّبع التفاصيل بالترك، فإن ذلك أمكن له، وهو صحيح، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - - -

علم الشيخ زروق وغيره بهذا الحكم العام الذي وصلنا عن النبي ﷺ، وهو أنّ - كل ابن آدم خطاء - فأدرك الشيخ والعلماء معه أن الخطأ في طبع الإنسان لا يكاد يفارقه.

والأمر يظل في حدود المقبول طالما كانت المخالفة في حدود الخطأ، ولكنه يخرج عن حدود المقبول إذا ما تعداه إلى الخطيئة. والفرق بين الخطأ والخطيئة: أن الخطأ أمر عفوي يقع من الإنسان دون أن يكون وراءه ترصد، ودون أن يكون وراءه سبق إصرار وتعمد، أما الخطيئة فهى على غير ذلك، ذلك أن المخطئ قد خالف وهو يقصد إلى المخالفة، وقد وقعت منه المخالفة مع سبق إصرار وتعمد.

والشرع الحكيم لا يؤاخذ الإنسان بالخطأ، ولكنه يؤاخذه بالخطيئة.

ومع أن الله يؤاخذ الإنسان بخطيئته إذا اكتملت أركانها، فإنه به رحيم يوجهه توجيهًا قويًا إلى طريق التصحيح، يعرّفه عليه ويطلب إليه أن يسلكه.

ومن محاسن الشرع الحكيم أنه لا يوجه الإنسان فقط إلى تصحيح ما انصدع منه، وإلى لم شعث ما تفرق، وإنما هو يريد منه أن يعيد صياغته من جديد حتى يتوقى الخطأ من ناحية، وحتى تتأبى شخصيته على ارتكاب الخطيئة من ناحية أخرى.

وهذا الذي ذكرته الآن بين يديك هو الذي شغل العلماء والمربين، فاتجه العلماء إلى البحث عن الطريق الصحيح الذي إذا ما سلكه الإنسان أصلح من شأنه وتجاوز إثم خطيئته من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العلماء يبحثون عن المنهج الصحيح الذي يؤدي بالإنسان إلى صياغة شخصيته صياغة جديدة على سلم الترقي، كي يجد نفسه في النهاية وقد دار مع هوى الشرع حيث يدور هوى الشرع.

والخبراء في السلوك قد شغلتهم هذه المسألة بقصدٍ آخر، وهو أنهم يريدون أن يحولوها على يد متبعيهم إلى شيء ملموس على الأرض يحيي بحياة الناس، ويعلن عن نفسه داخل كل مجتمعٍ أراد الله له السلامة.

العلماء يمهدون طريق الإصلاح:

الآن وقد تبين لنا أن الإنسان ليس بالكائن المعصوم، وأنه مكلف من ربه بالاستقامة، واتباع المنهج، والارتفاع فوق الانحراف، غير أن طبيعة الإنسان الغافلة قد تؤدي به إلى الخطأ، وغير أن الإنسان بسبب ما اجتمع لديه من هذا الكم الهائل من الغرائز التي تنحرف بها المغريات قد يقع في الخطيئة. ومسئولية العلماء ضخمة وعظيمة في هذا وذاك... ومسئولية المربين لا تقل أهمية عن مسئولية العلماء.

والعلماء والمربون حين زاولوا البحث وتابعوا النظر هداهم الله إلى نقطة البداية، وهي: هذه النقطة التي سجلها الشيخ زروق في صدر هذه القاعدة حيث قال: **[تمرين النفس في أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج، أسهلُ لتحصيل المُراد منها].**

قلنا: إن هذه هي نقطة البداية، ومستندنا فيما قلناه: إن التعرف على طبيعة الأشياء، وفهم ما يوافقها سابق على استيعاب الجل في كل شيء أحاطت به معضلاته ويبتغي لها حلاً، وأنت خبيرٌ أن النفس الإنسانية فيها غفلة، وفيها غرائز وأهواء، وفيها استعداد بالتأثر بالغفلة، والتأثر بالغرائز والأهواء، ولا خروج من هذا المأزق – كما علمتنا الشريعة الغراء – إلا بالتدرج في السلب والإيجاب، وفي أخذ النفس مرحليًا في الرضاع والفطام؛ فإن أردنا أن نعوِّدها على شيء إيجاب علينا أن نأخذها بالتدرج في أدائه، حتى تتكون الملكة الدافعة للأداء في يسر وسهولة، وإن أردنا أن نعوِّدها على شيء سلبي أخذناها بالتدرج في الامتناع عن مجانفته.. إلى أن تتكون ملكة تساعد النفس على الانقباض عن متابعة الغرائز والدوران مع الأهواء.

ونحن حين نعرف من النفس هذه الطبيعة وكيفية التعامل معها، يسهل علينا بعد هذا التعرف أن نأخذها بطبيعتها، وأن نحملها على ما يناسبها.

رأيٌ فيه نظر:

أما الشيخ زروق فهو يحكي عن العلماء أو بعضهم رأيا رأوه في معالجة النفس حين تخطئ، وفي معالجة النفس حين تَكْمُل شخصيتها فلا تجانف الإثم، فيقول:

[...فلذلك قيل: ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة، ومن ترك شهوته سبع مرات، كلما عرضت له تركها، لم يُبْتلَ بها، والله أكرم من أن يعذب قلبًا بشهوة تُركت لأجله].

وأنت حين تتأمل في هذا الرأي الذي نقله الشيخ زروق عن غيره، وجدت فيه مقابلة بين شيئين، يتصلان بمعالجة الخطيئة في قلب إنسان اجتذبته الشهوات فوقع في الخطيئة، فتساءل هؤلاء العلماء عن إصلاح هذا الأمر، والعودة بهذا المخطئ إلى جادة الصواب، نتصور هؤلاء العلماء أن الراغب في الإصلاح يجد نفسه على مفترق من الطرق، ويجد نفسه وقد وقفت أمام سبيلين كلاهما يوصل إلى الغرض المنشود، وكلاهما يُسمَح لها بالسير فيه.

وأحد الطريقين. هو طريق التوبة التي تبدأ بالإدراك، وتثني بالشعور والاستيعاب، وتثلث بلم شعث الأشياء التي تبعثرت بالمعصية. وأبرز ما في هذه التوبة هذه المرحلة الشعورية التي تحرق القلب بنار الندم، حتى قيل: الندم توبة، والتوبة هى الندم.

وثاني هذين الطريقين هو أخذ النفس بالتدرج، والبعد عن ارتكاب الإثم شيئًا بعد شيء إلى أن تكون في النفس ملكة لا تدفعها إلى فعل شيء، وإنما هي ملكة قابضة تجعل النفس تنقبض عن ممارسة سلوك آثم نهى الشارع الكريم عن ممارسته.

وهذا الرأي الذي اقتبسه الشيخ زروق قد رأينا فيه أن أصحابه يعقدون مقارنة بين التوبة يتخذها مرتكب الإثم طوق نجاة يستعين به بالخروج من بحر الخطيئة، وبين التدرج يتخذه الآثم وسيلة للغرض نفسه، وقد انتهت المقارنة بين هذين السبيلين أيهما أفضل إلى اختيار طريق التدرج، وترجيحه – في مجال الإصلاح– على طريق التوبة. وحيثية هذا الترجيح أن التدرج يخلق في النفس الملكة القابضة، وأن الله أكرم من أن يعذب نفسًا أخذها صاحبها بالتدرج القاسي حين أراد فطامها عن مجانفة الإثم.

الرأى السديد:

وهذا الرأى الذي نقله الشيخ زروق قد وجب علينا أن نعيد النظر فيه. وأبسط الأشياء التي تحملنا على إعادة النظر فيه أن الاختيار بين التوبة والتدرج ليس

اختيارًا بين أمرين لا يمكن الجمع بينهما، لأن التوبة لها مجالها الذي تعمل فيه، ومجالها الذي تعمل فيه هو الماضي وما حدث فيه من أحداث، والتدرج له مجاله الذي يعمل فيه، وهو الحاضر والمستقبل يتخذهما الإنسان مجالين للتدريب للنفس على الفطام عن الإثم فطامًا تتكون معه تلك الملكة في النفس تقبضها عن أن تتزلق إلى الخطيئة – كما علمت- .

وإذا فهمنا ذلك وأدركناه علمنا أنه من الممكن أن نتخذ من التوبة طريقًا لمعالجة ما وقع منا من آثام، وأن نتخذ من التدرج وسيلة لانقباض النفس عن أن تنزلق إلى الآثام، فالتوبة بها يتم الإدراك، والتدرج به يتم تربية النفس وحملها على الجادة، فإن شئت قلت: إنهما طريقان يتكاملان، وإن شئت قلت: هما سبيلان كلٍّ يقصد إلى غاياته.

وهذا أمر قد أدركه الشيخ زروق وارتضاه رأيًا له، بعد أن لفته إليه أحد كبار الصوفية، وهو ما نجده في كلام الشيخ زروق نفسه وهو يتحدث في ختام قاعدته تلك، قال: **[... وقال المحاسبي رحمه الله في صفة التوبة: إنه يتوب جملة ثم يتّبع التفاصيل بالترك، فإن ذلك أمكن له – وهو صحيح – والله أعلم].**

* * *

القاعدة السادسة بعد المائة

ضوابط سلوك السائر إلى الله تقربه من بلوغ هدفه

- - - - - - - - - - - - - - - -

بساط الكرم قاض بأن الله تعالى لا يتعاظمه ذنب يغفره، وبساط الجلال قاض بأن الله تعالى يأخذ العاصي ولا يمهله.

فلزم أن يكون العبد ناظرًا لهما في عموم أوقاته، حتى لو أطاع بأعظم الطاعات لم يأمن مكر الله تعالى، ولو عصى بأعظم المعاصي لم ييأس من روح الله.

وبحسب ذلك فهو يتقي الله ما استطاع، ويتوب إليه، ولو عاد في اليوم ألف ألف مرة، فافهم.

* * *

الشــرح

هذه قاعدة تمثل جزءًا مهمًا من منظومة العبادة بكل أبعادها، وما يترتب على العبادة من جزاءٍ في الدنيا وفي الآخرة.

وإن شئت فقل: هذه قاعدة تمثل جزءًا من منظومة الدين بالمعنى الاصطلاحي أو الشرعي لكلمة الدين التي يمثلها التدين تطبيقًا في واقع الناس.

فما الدين وما العبادة إلا عبارتان دالتان على هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق، وبين العابد والمعبود؛ فأنت إذا أردت أن تفهم كلمة – العبادة– لن تستطيع أن تفهمها إلا إذا تصورت هذا الموجود الذي له الوجود المطلق، أو الذي له الوجود الواجب، الذي يستلزم طلاقة الصفات وشمول تعلقاتها، وهو المنزه عن كل نقيصة المستوجب لكل كمال الذي خلق ورزق بعد أن أوجد من العدم كل أسباب الرزق وهذه الأشياء التي تحافظ على استمرار الحياة.

وهذا الموجود الذي له وجوب الوجود قد انقسمت صفاته – عند القوم– إلى صفات الجمال وصفات الجلال.

وهذا الموجود الواجب الوجود هو وحده المستحق للعبادة على أساسٍ من منهج ونظام يوجهه إلى المخلوق المكلَّف، ويطلب إليه أن يلتزم به على نحو ما أمره ونهاه.

وهذا الموجود الواجب الوجود يقابله موجود آخر وجوده من غيره، ولذا كان وجودًا ناقصًا، وصفاته من غيره ولذا كانت صفاتٍ محدودة المدى.

وهذا الموجود الذي وجوده من غيره محتاج دائمًا إلى واجب الوجود كي يمنحه ويحميه ويكلفه بما يريد، فإذا ما التزم هذا المخلوق، المكلف بخضوعه للموجود الواجب، وتوجهه في كل حوائجه إليه، كان بفعله هذا عابدًا، وكان بتصرفه هذا جزءًا من المنظومة الدينية.

وعلى هذا التصور رتب المؤلف لهذه القاعدة التي يُعَدُّ هذا التصور خلفيةً لها.

بين صفات الجمال والجلال:

وانطلاقًا مما ذكرناه يجب على العابد أو المتدين أن يفهم عن واجب الوجود

أمرين يتصلان بصفاته.

الأمر الأول: أن واجب الوجود له صفات يستفيد منها كل مخلوق ما يحتاج إليه قبل وجوده وبعد الوجود من نحو: الإيجاد والإمداد والاستعداد، وهى أمور ثلاثة تحتها من التفصيلات ما يلف الموجود المخلوق ويحيط به ويرعاه من جميع جوانبه.

وهذه الأمور الثلاثة وما يندرج تحتها لا يحجبها الله عز وجل عن أحد من عباده، حتى ولو اتخذ سبيل المخالفة يعبر من خلاله عن علاقته بربه، لأن هذه الأمور وما يندرج تحتها إنما هى آثار صفات الجمال التي تعبر كلها عن صفة شاملة هى صفة – الربوبية– .

وأنت ترى تأكيدًا لما ذكرت لك في دعاء إبراهيم ربه، وفي إجابة ربه دعاءه على نحو ما جاء في القرآن الكريم في سورة البقرة / ١٢٦: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ ٱلثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ ٱلْآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾.

وأنت واجد ذلك في سورة الأعراف في بيان شافٍ لا يقبل المواربة ولا التأويل: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَى عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُم مِّنَ ٱلْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [آية /٢٧].

لقد حرص القرآن الكريم – كما ترى– وهو يتحدث عن أولئك النفر الذين افتروا على الله كذبًا وكذبوا بآياته، أن ينص على أن الله لن يحرمهم من نصيبهم الذي سجل لهم في الكتاب من كافة الإمدادات وكافة الاستعدادات التي تحافظ على بقائهم.

إنها صفة الربوبية على كل حال.

وواجب الوجود مع ذلك له صفات أخر هي صفة الجلال يحقق بها العدل في كونه، وعلى أساسٍ منها تكون سنن الله دائرة على محورها وهو – العدل– ولا شيء غيره.

وصفتي الجمال والجلال يمثلان عند من يدركهما من المكلفين جناحين في مجال التربية، يضمنان للمكلَّف الصعود من السفح الهابط إلى القمة السامقة في حالة من الرقي تمثل نوعًا من العلاقة بين العبد وربه في أعلى درجات سموها.

وعلى المكلف أن يدرك ذلك ويَعيه، عليه أن يدرك أن الله بصفة الجمال لا يتعاظمه خطيئة أو ذنب أن يغفره، وعليه أن يدرك أن الله بصفة الجلال قادر على أن يأخذ العاصي بذنبه ولا يهمله.

وفي ذلك يقول الشيخ زروق: **[بساط الكرم قاض بأن الله تعالى لا يتعاظمه ذنب يغفره، وبساط الجلال قاض بأن الله تعالى يأخذ العاصي ولا يمهله].**

العبد بين صفتي الجمال والجلال:

وإذا كان لله صفتا الجمال والجلال (وهما له) وإذا كان الاستشعار ما لله من صفتي الجمال والجلال من أثر في مجال التربية (وهو حق) فإنه يجب على المكلف أن يبني حياته وعلاقته مع ربه على أساسٍ من الاعتقاد متين، وفيه أنه مهما بذل من مجهود في طاعة ربه، فإن هذا البذل لا يترتب عليه أن الله يجب عليه أن يثيبه، وأن يمنحه من المراتب بسبب ما بذله من الطاعات درجات يتفوق على غيره، أو ينجو بها من الحساب والمساءلة، وفيه كذلك أن العبد مهما أخطأ أو أساء حتى ولو بلغت إساءته حدًا يساوي زبد البحر، فإن ذلك لا يعني أنه قد وصل إلى مرحلة قد قطعها في بيداء الخطيئة لا رجعة بعدها، وإنما لله عز وجل أن يغفر ويتسامح، وأن يرأف ويحلم على جهة تقطع كل ذريعة يتذرع بها المرء حين يجد نفسه وقد يئس من روح الله ورحمته.

وعلى الجملة: فإن المكلف ينبغي أن يعلم وهو يتعامل مع ربه أن الله لا يجب عليه إثابة المطيع، ولا يجب عليه تعذيب العاصي، فلا مبرر للإفراط في الشعور إلى حد اليأس، ولا مبرر للتفريط في الشعور إلى حد الإهمال.

وهذا ما فطن إليه الشيخ زروق حين قال: **[... فلزم أن يكون العبد ناظرًا لهما في عموم أوقاته، حتى لو أطاع بأعظم الطاعات لم يأمن مكر الله تعالى، ولو عصى بأعظم المعاصي لم ييأس من روح الله].**

الوسيلة والرجاء طوقا النجاة:

وإذا كان الأمر على ما شرحه المصنف (وهو كذلك) فإن هذا الأمر يصل بالمكلَّف إلى نتيجتَين هامتين:

إحداهما: تتصل باستجابة المكلَّف لربه في أداء ما كُلف به، وهي استجابة تقوم على هذا الأساس المتين، وهو الاستطاعة. وما يستطيعه المرء هو ما يتمكن من أدائه من غير استفراغ للطاقة بتمامها، وإنما الشرع يطلب من المكلف أن يؤدي في حدود استطاعته مع الاحتفاظ بجزء من طاقته على نحو ما يقول القرآن الكريم ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن ١٦] وعلى نحو ما يقول النبي الكريم ما مثاله: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وثانيتهما: تتصل بالتطلع إلى السعادة وهي غاية الغايات، والسعادة التي هي غاية الغايات إنما تقع في التوبة والرجوع عن الذنوب وقبولها عن الله عز وجل، ومن رحمة الله أنه قد وعد بأنه يقبل التوبة من التائبين، ولو عاد إلى ربه ألف ألف مرة ما دام على وعي بالتوبة ومسئولياتها وأركانها، على نحو ما قال الله في[سورة النساء الآية ١٧]: ﴿ إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾.

وهذان الأمران اللذان لفتنا النظر إليهما قد التفت إليهما الشيخ زروق في ختام هذه القاعدة التي نحن بصددها.

فقال: **[وبحسب ذلك فهو يتقي الله ما استطاع، ويتوب إليه، ولو عاد في اليوم ألف ألف مرة، فافهم].**

* * *

القاعدة السابعة بعد المائة

في خواص الأشياء وفائدتها

الخَواصُ ثابتة في الأقوال، والأفعال، والأعيان.

وأعظمها خواصُ الأذكار؛ إذ ما عمل آدميٌّ عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله.

وقد جعلها الله للأشياء كالأشربة والمعاجين في منافعها، لكل ما يخصه. فلزم مراعاة العام منها في العموم، وفي الخاص مما يوافق حال الشخص وعلمه، مع اعتبار الجانب الشرعي في القصد والعمل، سيما وقد قال مالك – رحمه الله– في «المجهولات»: ما يُدريك لعلها كفر!.

قلت: وقد رأيت من يرقى بألفاظ كفرية وهو لا يعلم.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

هذه قاعدة تحتاج إلى شيء ما من التأمل لما فيها من ألفاظ وضعها الواضع واصطلح عليها أهل الفن كي تدل على معانٍ محددة غالبًا ما تدور على ألسنة المتخصصين.

الخاصة: اللفظ والدلالة:

ولنبدؤك أولاً بالحديث عن الخاصة وهي لفظة استعملَ جَمْعَها الشيخ زروق في صدر قاعدته حين قال: **[الخواص ثابتة في الأقوال والأفعال والأعيان].**

وأنت حين تتأمل في هذه اللفظة الخاصة إنما يعينك على فهمها وفهم دلالتها أن تتصورها وسط الكليات الخمس التي هى الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس هو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك.

والنوع هو: كلي مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو.

والفصل هو: كلي يُحمَل على الشيء في جواب أى شيء هو في جوهره.

والعرض العام هو: كلي مقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضيًا.

هذه أربعة ألفاظ من الكليات الخمس.

ولو أنك تأملت في كل واحدةٍ منها لوجدت الجنس والنوع والفصل كل واحد منها يُحكم به أو يُقال على الحقيقة قولاً جوهريًا، بمعنى أنه يكون جزءًا منها كلٌّ في جهته الخاصة به على ما ظهر لك من التعريفات.

أما اللفظ الرابع من هذه الكليات، وهو – العرض العام– فقد ظهر من اسمه أنه يُقال أو يُحكم به على أفراد حقيقة واحدة كالإنسان، أو حقائق مختلفة بالنوع، متحدة بالجنس كحقيقة الحيوان، ولكن بالعرض لا بالجوهر كالكاتب في الأول، وكالماشي في الثاني – على ما هو ظاهر– .

ويبقى أمامنا من الكليات الخمس – الخاصة– وقد أخرجناها من ترتيبها في

منظومة الكليات؛ لأنها هى المقصودة هنا بالقول.

وأول ما نلفت نظرك إليه، هو أن: الخاصة التي هى هذه الكلية والتي بقى لنا الحديث عنها إنما هى: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا.

سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه فالكلية مستدركة، وقولنا – فقط – يُخرج الجنس والعرض العام لأنهما مقولان على حقائق، وقولنا – قولاً عرضيًا- يُخرج النوع والفصل لأن قولهما على ما تحتهما ذاتي لا عرضي.

إذا علمت هذا وتبينت لك حقائقه أمكن أن نقول: إن خاصة الشيء ما لا يوجد بدون الشيء، والشيء قد يوجد بدونها، مثلاً الألف واللام لا يوجدان بدون الاسم، والاسم يوجد بدونهما – كما في زيد– .

وأنت لا يغيب عنك بعد هذا أن الخاص: هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، وأن المراد بالمعنى ما وُضع له اللفظ عينا كان أو عرضًا، والمراد بالانفراد اختصاص اللفظ بذلك المعنى.

وإنما قيدناه بالانفراد ليتميز عن المشترك.

عموم الخاصة في الأشياء:

الآن. وقد آن لنا أن نقول: إن الخاصة صفة شائعة في الأشياء من الأحوال والمعاني والذوات، ووظيفتها في كل شيء توجد فيه إنما هي: لتميزه عن غيره من سائر الأشياء تمييزًا عرضيًا ليكون أيسر على من يتعامل مع هذه الأشياء أن يميز بينها، حيث يصعب التمييز الذاتي، وتشتد صعوبته كلما اقتربنا من عامة الناس.

ولو أنك قد فهمت أن الجنس يطلق على الأشياء في جوهرها، فإنه لا يغيب عنك أنه يطلق على أنواع وحقائق متعددة، كما أنه لا يغيب عنك أن النوع وهو يقال على الحقيقة في جوهرها، فهو إنما يقال على أفراد متعددين، وهذا التعدد في الأنواع، وفي الأفراد يحتاج إلى مميز جوهري أو عرضي. ولما كان المميز الجوهري يصعب تحصيله كانت أهمية المميز العرضي الذي هو الخاصة.

وهذه أمور قد لخصها المصنف حيث قال: **[الخواص ثابتة في الأقوال والأفعال والأعيان]**.

الخواص في العبادات:

والعبادات من الأشياء لها اتصال بعمل اللسان، ولها اتصال بما يعتري الإنسان من أحوال، ولها اتصال بعمل الجوارح، وكل نوع من أنواع العبادات له خواصه التي تميزه؛ فلو افترضنا أن العبادات جنس تحته أنواع، كالذكر باللسان، وكالعمل بالأركان من نحو: الصلاة، والصوم، والحج... إلخ، كنا نحتاج إلى خاصة أو خواص تميز هذه الأجناس بعضها من بعض، ولو افترضنا نوعًا من العبادة كالصلاة أو كالذكر، كانت الأفراد الشائعة تحت هذا النوع أو ذاك تحتاج إلى خاصة، أو يحتاج كل واحد منها إلى خاصة تميزه من الأفراد التي تشاطره هذا النوع، هذا أمر لا مشاحة فيه لشدة ظهوره.

والخواص المميزة لأنواع العبادة المندرجة تحت هذا الجنس بعضها من بعض، والخواص المميزة للأفراد المندرجة تحت نوع واحد لا تقتصر وظائفها على مجرد تمييز هذه الأشياء بعضها من بعض، وإنما هى بالإضافة إلى هذه الوظيفة تشير إلى درجات هذه العبادات وترتيبها على درج التفاضل.

وجاء الذكر ليحتل الدرجة العليا بين العبادات.

قال الشيخ زروق: **[... وأعظمها خواص الأذكار، إذ ما عمل آدميٌّ عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله].**

أهمية الأذكار في الأشياء:

وإذا علمت أن الذكر أو الأذكار لها هذه الأهمية وتلك الدرجة على معيار التفاضل، علمت أن الله عز وجل قد خصّ هذا النوع من العبادة والذي هو الذكر بخاصية شيوعه في العبادات المختلفة، فما من عبادة من العبادات التي كُلفنا بها إلا والذكر شائعٌ فيها. فالذكر بالنسبة للعبادات كهذه الأشياء التي تضاف إلى المأكولات والمشروبات فتضفي عليها مذاقًا طيبًا، ورائحة جذابة، ونكهة تحيطها بالجمال والرغبة فيها، وهو ما ذكره الشيخ بقوله: **[... وقد جعلها الله للأشياء كالأشربة والمعاجين في منافعها، لكل ما يخصه].**

الذكر بين المطلق منه والمقيد:

وهذا الذكر صاحب هذه المرتبة العالية والشمولية العامة، منه ما هو مطلق، ومنه ما هو مقيد.

والمطلق من الذكر هو هذا الذكر المباح أداؤه في كل وقت وفي كل حال وعلى كل وضع من الأوضاع.

وأمثلته في الشريعة كثيرة، منها: الباقيات الصالحات وهي: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» وما يلتحق بها من الحوقلة والبسملة.

والحسبلة والاستغفار، ونحو ذلك، والدعاء بخيري الدنيا والآخرة.

ومن الذكر المطلق: قراءة القرآن، ومدارسة العلم: كالتفسير والحديث.

ومن الذكر المطلق: التنفل بالصلاة.

أما المقيد من الذكر فهي تلك الأذكار التي قيدها الشرع بأوقات أو عبادات أو أحوال؛ فالشريعة لا تترك الفرد فريسة إلى أحواله النفسية، وإنما هو إذا اعتراه الانفعال وجهه القرآن إلى ذكر خاص، وإذا اعتراه الغمُّ وجهه القرآن إلى ذكرٍ مناسب... إلى غير ذلك من أحواله النفسية التي هو فيها عرضة للأغيار تتبدل عليه، منها ما هو سارّ مفرح، ومنها ما هو غير ذلك.

والله عز وجل لم يترك الإنسان أمام عمل من الأعمال المباحة، أو المكلف بها من غير ذكر يعينه على ذلك.

وإذا علمت هذا كله علمت أن المرء عليه أن يلتفت إلى خواص الذكر، فيأتي بالعام على عمومه، ويأتي بالخاص في مواضعه.

وعليه كذلك أن يكون واعيًا بالكيفية التي أمره الشرع أن يذكر الله عليها، وبالمقاصد التي نبهته الشريعة إليها وهو يمارس أذكاره.

والأمر يكون على غاية من الكمال لو أنه قد قصد بفعله وجه الله عز وجل.

وفي كلام الشيخ زروق ما يؤكد ما ذكرناه، قال: **[... فلزم مراعاة العام منها في العموم وفي الخاص، مما يوافق حال الشخص وعلمه، مع اعتبار الجانب الشرعي في القصد والعمل]**

حقيقة الذكر وأنواعه:

وخلاصة القول: أننا أمام نوع من أنواع العبادات هو أهمها جميعًا وهو: الذكر.

وما المراد بالذكر هنا إلا الإتيان بهذه الألفاظ التي ورد الترغيب في ذكرها والإكثار منها، وهي عمل اللسان وخاصته، ومنها ما هو مطلق وما هو مقيد كما رأيت.

ومن العلماء من نظر في الذكر وأهميته، فعلم منه أن الجزاء ليس على قدر العمل، وليس الثواب مرتبطًا بالمجهود، وإنما الثواب مرتبط بدرجة العمل نفسه.

ولما كان الذكر هو عمل اللسان وخاصته، فإننا قد وجدنا من الأذكار ما هو واضح المعنى، ومنها ما لم تقف العامة على معناه، فكان مجهولاً، وهذه الألفاظ المجهولة كانت ولا تزال محل بحث العلماء، إذ لا يبعد أن يكون لبعضها دلالة كفرية، وهو أمر أزعج مثل الإمام مالك، فتوقف في اعتماده ومنع أتباعه من الذكر به.

أما الشيخ زروق فلم يقتنع بما قاله شيخ مذهبه في الفقه فقال: إنه قد رأى بالاستقراء أن كثيرين من الذاكرين قد ارتقت مكانتهم بالذكر بالألفاظ مجهولة المعنى، فلم ير بأسًا من أن يبيحها للذاكرين.

قال الشيخ زروق في ذلك وذاك: [**... قال مالك رحمه الله في المجهولات: ما يدريك لعلها كفر.**

قلت: وقد رأيت من يرقى بألفاظ كفرية وهو لا يعلم، والله أعلم].

* * *

القاعدة الثامنة بعد المائة

الذكر بين واضح المعنى والمبهم والموهم

- - - - - - - - - - - - - - - - -

بساط الشريعة قاض بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح رواية، كما نبه عليه ابن العربي في (السراج) وغيره.

وجاءت أحاديث في تأثير الدعاء الجاري على لسان العبد، والمنبعث من همته، حتى أدخل مالك رحمه الله في موطنه، في باب دعائه ﷺ قول أبي الدرداء:

«نامت العيون، وهدأت الجفون، ولم يبق إلا أنت يا حي يا قيوم».

وقال ﷺ للذي دعا بـــ «إني أسألك بأنك الله الأحد الصمد... إلخ»: «لقد دعوت الله باسمه الأعظم».

وكذا قال للذي دعا بـــ «يا ودود يا ودود، يا ذا العرش المجيد». إلى غير ذلك.

فدل على أن كل واضح في معناه، مستحسن في ذاته، يحسن الأخذ به، سيما إن استند به لأصل شرعي، كرؤيا صالحة، أو إلهامٍ ثابت المزية كأحزاب الشاذلي والنووي، ونحوهما.

وفي أحزاب ابن سبعين كثير من المبهمات والموهمات، فوجب التجنب جملةً، لمحل الخطر (ومحل الخطر) إلا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه.

والوظائف المجموعة من الأحاديث أكمل أمرًا، إذ لا زيادة فيها سوى الجمع، سيما إن أُخذت من المشايخ.

وجل أحزاب الشاذلي – عند التفصيل والنظر التام للعالِم بالأحاديث– من ذلك (مع ما تضمنته من التذكير والتأنيث بالأمور المطلوبة في الجملة، والله سبحانه أعلم)].

* * *

الشــرح

- - - -

وما زال المصنف هنا يتحدث عن الذكر وقد سبق له أن تحدث عنه قريبًا، ولكن المصنف - كعادته- يعطي معلوماته لقارئه على شكل ومضات في زوايا للرؤية متفرقة، تختص كل قاعدة في الموضوع الواحد بالحديث عن جزءٍ معين، بحيث يأتي الحديث فيه مركزًا ومحددًا، يمكِّن المتلقي من فمهه، ثم هضمه، والإحساس به، ثم العمل بمقتضاه، وهذا أمر من المصنف يحملنا على الإعجاب بوجهة نظره في العرض وأسلوبه، سواء كان متكلمًا أو كان كاتبًا.

وما معنا هنا في هذه القاعدة من هذا القبيل؛ إذ إنه في القاعدة السابقة على هذه القاعدة تحدث عن الخواص في الأشياء، ومنها خواص الذكر، ولما كانت الخواص في الأشياء وسيلة لإبراز مزايا كل شيء، صحت هذه الخواص لأن تكون للتفضيل والتقدير، فلما وُزِنَ بها الذكر وغيره، ظهرت أفضلية الذكر لحسنه في نفسه، ولشيوعه في كل عبادة - على ما رأيت قريبًا- .

الذكر باللسان والألفاظ المستعملة فيه:

ويأتي الآن دور الحديث عن الذكر القولي والألفاظ المستعملة فيه.

والذكر القولي جائز بالألفاظ التي توفرت لها شروط الأداء الشرعي:

١- **وأول هذه الشروط:** أن يكون اللفظ المستعمل في الذكر واضح الدلالة على معناه؛ فأنت خبير أنه ما من لفظٍ وضعه الواضع اللغوي، أو اصطلح عليه أهل الفن الواحد أن يستعملوه في فنهم، أو اعتمده الشرع في نصوصه ومصادره، إلا وهو مرتبط بمعنى يدل عليه، والكل مجمعون على أنه لا يجوز حل الارتباط بين اللفظ والمعنى مهما تعددت الوسائل، وتنوعت الذرائع؛ لأنه لو انفصمت العلاقة بين اللفظ ومعناه لفسدت العلاقات الاجتماعية، واضطربت أحوال الناس وأفعالهم بسبب الاضطراب في دلالة اللفظ على معناه، والعبث بالعلاقة المنظِمة للألفاظ ومعانيها.

هذه هى القاعدة الصُلبة التي بنى عليها الشيخ - كما فعل غيره- وهو يتحدث عن الألفاظ التي يسمح الشرع باستعمالها في الذكر؛ إن الشرع لا يسمح للذاكر أن

يستعمل ألفاظًا غامضة في الدلالة على معناها، بحيث لا يتبين القائل أو السامع المعنى المراد، والذي تدل عليه هذه الألفاظ.

وأنا أحب أن أنبه هنا على أمرين:

أ – أما **أحدهما:** فإنه يظهر لي أن الشيخ زروق قد تنازل لشيخ مذهبه عن رأيه الذي ذكره في نهاية القاعدة سالفة الذكر، وأنت لعلك على ذكر برأى الإمام مالك وفتواه بأن الذكر بالألفاظ مجهولة المعنى لا يجوز؛ إذ لا يُؤمن أن تكون لهذه الألفاظ دلالات على معنىً أو معاني كفرية، والشيخ زروق قد خالف الإمام مالك في ذلك مستندًا إلى ما توفر له من الاستقراء الناقص أو الكامل، والأول أرجح عندي، حيث يتعذر الثاني، والشيخ زروق قد عبر عن هذا الاستقراء الناقص الذي استند إليه بأنه قد تتبع أناسًا يذكرون بألفاظٍ مجهولة المعنى وارتفعت قامته بها في مجال التصوف، وعلى درجات الصعود فيه. وهذه عبارته أذكرك بها.

قال: [... **وقد قال مالك رحمه الله في المجهولات: ما يدريك لعلها كفر.**

قلت: وقد رأيت من يرقى بألفاظ كفرية وهو لا يعلم، والله أعلم]. قال ذلك هناك، وهو هنا يقول: [بساط الشريعة قاض بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية]

ب – وأما **ثانيهما:** فإني أرى أن تمسك الشيخ زروق بهذا الشرط الذي هو شرط الوضوح في دلالة اللفظ على معناه تمسك ربما كان يحتاج إلى حزم الإمام مالك شيخه في الفقه، فالشيخ زروق كما رأيناه في القاعدة سالفة الذكر، والتي اقتبسنا منها طرفًا من كلامه، نجده هنا عندما يتحدث عن الأوراد يعرض لأوراد وأحزاب ابن سبعين، وهي أوراد وأحزاب قد احتوت على ألفاظ غامضة الدلالة على معانيها، وقد حكم عليها الشيخ زروق بأنها أحزاب وأوراد يجب تجنبها لما يحيط بها من المخاطر، وهو حكم – كما ترى – لا يوقفنا على شيء من الاضطرار يدفعنا إلى الاستدراك أو الاستثناء، ومع ذلك فقد رأينا الشيخ يستدرك ويستثني، إنه يستدرك ويستثني العالِم والعامي إذا كان كل منهما يطلق الألفاظ المبهمة والموهمة، ويَذْكُر بها، ويستعملها وهو يلتفت إلى معنى صحيح. هنا يجوز له – من وجهة نظر الشيخ زروق– أن يستعمل أحزابا وأورادا نحو ابن سبعين

برغم ما فيها من عَوار، مرجعه إلى غموض الألفاظ في دلالتها على معانيها، وهو غموض كما رأيت يضعنا على أبواب الاحتمالات الخطرة، وهو أن يكون لهذه الألفاظ المبهمة والموهمة دلالة على بعض الكفريات التي تحملنا على اصطناع الحذر والحيطة.

وهذه عبارة الشيخ زروق فتأملها: [**... وفي أحزاب ابن سبعين كثير من المبهمات والموهمات، فوجب التجنب جملة لمحل الخطر ومحل الحظر، إلا لعالم يعتبر المعنى فلا يتقيد باللفظ فيه**].

٢- **والشرط الثاني** من شروط جواز استعمال الألفاظ في الذكر هو:

أن يكون هذا الذكر في ذاته حسنًا، كأن يذكر الله بإحصاء نعمه، أو باسم من أسمائه، أو بما يجب له من الصفات... فكل هذا حسن في ذاته إذا ذكر به المؤمن ربه فلا معقب عليه في ذكره.

٣- **والشرط الثالث** من شروط جواز استعمال الألفاظ في الذكر هو:

أن يكون لهذا اللفظ المستخدم في الذكر مستند من الشرع، كأن يكون واردًا في الكتاب أو في السنة، أو نقلته الكتب عن الصحابة... إلى غير ذلك من هذه المستندات الشرعية التي تسوغ استعمال هذه الألفاظ في أذكار الذاكرين.

٤- ومن المسوغات التي تسوغ استعمال الألفاظ في الذكر عند القوم:

أن تكون هذه الألفاظ قد رآها بعض الصالحين في نومه، ومع أن الرؤى ليست من مصادر الشريعة التكليفية، إلا أن القوم قد رأوها تصلح مسوغًا لاستعمال ألفاظ في الذكر تكون قد وردت عن طريق الرؤيا يراها أحد صالحي هذه الأمة.

ومثل الرؤية عندهم: الخواطر والإلهامات، يجدها أئمة المتقين في الدين، بشرط أن لا يعارض الكل معارض شرعي، فإذا وجد المعارض، فإنه لا يجوز استعمال هذه الألفاظ في ذكر ولا في غيره.

وأنت ترى المصنف يستشهد لذلك بالأحزاب المشتهرة في الطريقة الشاذلية وغيرها.

قال: [**... فدل على أن كل واضح في معناه، مستحسن في ذاته، يحسن الأخذ به، سيما إن استند به لأصل شرعي، كرؤيا صالحة، أو إلهام ثابت المزية،**

كأحزاب الشاذلي والنووي، ونحوهما].

لا يشترط في الألفاظ المستعملة في الذكر مستند من الشرع:

وإذا استقر هذا الأمر على هذا النحو، فإننا نجد أنفسنا أمام تساؤل سبق للمصنف أن تعرض له، وهو: هل يشترط أن يكون للفظ المستعمل في الذكر دليل من الشرع أم لا؟.

والجواب هنا أن نقول: إنه لا يشترط للفظ المستعمل في الذكر إلا ما سبق للمصنف أن ذكره من الضوابط، أما أن يكون له مستندٌ من الشرع بحيث يكون منصوصًا عليه فيه، فليس هذا بوارد، بل الوارد خلافه. وعليه فإنه يمكن الذكر بمنصوصٍ عليه في أحاديث ضعيفة ما دام قد استوفى ضوابطه، ويمكن الذكر بغير المنصوص عليه أصلاً.

فإن قلت هذه دعوة تحتاج إلى دليل يساندها وإلا فقدت قيمتها، فأين دليلها؟. قلنا: إن ما تقولونه صحيح، وعلينا إيراد الأدلة التي تساند دعوانا وهى كثيرة، وقد ذكر المصنف طائفة منها في هذه القاعدة التي نحن بصدد الحديث عنها.

قال: **[بساط الشريعة قاض بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح رواية، كما نبه عليه ابن العربي في السراج وغيره.**

وجاءت أحاديث في تأثير الدعاء الجاري على لسان العبد، والمنبعث من همته، حتى أدخل مالك رحمه الله في موطئه، في باب دعائه ﷺ قول أبي الدرداء:

«نامت العيون، وهدأت الجفون، ولم يبق إلا أنت يا حي يا قيوم».

وقال ﷺ للذي دعا بـــ «إني أسألك بأنك الله الأحد الصمد... الخ: «لقد دعوت الله باسمه الأعظم».

وكذا قال للذي دعا بـــ «يا ودود يا ودود يا ذا العرش المجيد» إلى غير ذلك].

تاج العلاء في مفرق الوظائف والأحزاب والأوراد:

وجماع القول في الأمر كله هنا: أن ما اشتملت عليه الأوراد والأحزاب والوظائف من أذكار ليس على درجة واحدة، وإن كانت كلها معالم على الطريق،

وأعلاها رتبة هي هذه الوظائف وتلك الأوراد والأحزاب المجموعة من أحاديث رسول الله وما كان له مستند من الشرع، وتلك الدرجات العالية قد حرص عليها المشايخ أصحاب المدارس الصوفية، والطرق المحمدية فيما يأخذون به مريديهم من أوراد وأحزاب ووظائف، وهو أمر قد التفت إليه المصنف هنا، حيث قال في ختام قاعدته تلك: **[... والوظائف المجموعة من الأحاديث أكمل أمرًا، إذ لا زيادة فيها سوى الجمع، سيما إن أخذت من المشايخ.**

وجل أحزاب الشاذلي – عند التفصيل والنظر التام للعالِم بالأحاديث – مع ما تضمنته من التذكير والتأنيث بالأمور المطلوبة في الجملة، والله سبحانه أعلم].

الاستهتار بذكر الله من ثمار محبته ووسيلة إلى جنته:

قلنا: إن الذكر هو تاج العلاء في مفرق العبادات، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان مُستَهتَرًا به على ما نص عليه رسول الله ﷺ حيث قال في رواية أبي هريرة عنه وأخرجه الترمذي: أن رسول الله ﷺ قال: «**سبق المفردون**» **قالوا**: وما المفردون يا رسول الله؟ قال: «**المُستَهتَرون بذكر الله – المُولَعُون – يضع عنهم الذكر أثقالهم يَرِدُون يوم القيامة خفافًا**».

والمُستَهتَرون لا تنطق إلا هكذا مبنية للمفعول، ومعناها كما جاء في الرواية، أنهم هم المُولَعون بذكر الله، وهم الذين يضع عنهم الذكرُ أثقالهم.

ورد في كتاب (النهاية في غريب الحديث والأثر) الجزء الخامس:

أن (**المفردون هم**): قال: الذين اهتروا في ذكر الله عز وجل، وفي رواية أيضًا.

و (**المُستَهتَرون بذكر الله**) يعني الذين أولعوا به – يقال: أهتر فلان بكذا واستُهتِر فهو مُهْتَر به ومُستَهتَر: أي مُولَع به لا يتحدث بغيره، ولا يفعل غيره»

وقيل: أراد بقوله: [اهتروا في ذكر الله] كبروا في طاعته.

وهكذا يحتل الذكر مكانته حين يأتي على صفته وعلى صفة الذاكر جميعًا، فيخف به الثقل، ويصل به الذاكر إلى غايته.

* * *

القاعدة التاسعة بعد المائة

في التزام الوارد نصًا وعددًا

- - - - - - - - - - - -

ما خرج مخرج التعليم وُقف به على وجهه من غير زيادة ولا نقص.

فلقد رُوى أن رجلاً كان يذكر في دبر كل صلاة: «سبحان الله، والحمد لله، والله أكبر» مائة مرة من كل واحد. فرأى كأن قائلاً يقول: أين الذاكرون أدبار الصلوات؟ فقام. فقيل له: «رجع فلست منهم، إنما هذه المزية لمن اقتصر على الثلاث والثلاثين. فكل ما ورد فيه عدد قُصِر عليه، وكذا كل لفظ. نعم اختُلف في زيادة «سيدنا» في الوارد من كيفية الصلاة عليه ﷺ، والوجه أن يُقتصر على لفظه حيث تُعبد به، ويُزاد حيث ما يُراد الفضل في الجملة.

وقال ابن العربي في زيادة: «وارحم محمدًا»: إنه قريب من البدعة، وذكره في العارضة، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

ما زال المصنف يتابع حديثه في موضوع الذكر وما له من مكانة وسط العبادات، وما له من زوايا قد تعددت وتنوعت، والشيخ يتابع الذكر فيبرز مكانته كما رأيت، والشيخ يتابع الذكر فيجلي زواياه، وهو مسلك يُحمد له، ويؤجر على اتباعه بمشيئة الله.

الذكر بين التزام الوارد وزيادة المحبوب:

ومن الزوايا التي تتبعها الشيخ بقصد تجليتها هذا الموضوع الذي طرح نفسه بقوة في كل عصر على طاولة البحث بين علمائه، وهو موضوع يلخصه هذا السؤال: إذا نصّ الشارع على ذكر بعينه، أو إذا نص على عدد يبلغه الذاكر بتكرار كلمة نص عليها الشرع، هل يجوز للذاكر أن يعدل في لفظ أو يزيد في عدد أم لا؟.

قضية تُطرح بقوة في كل زمان والناس ينقسمون حولها إلى فريقين:

فريق يقف عند حدود ما ورد عن الشارع، ويرى أن في ذلك وجوب الوقوف عند حدود النص لا يجوز لأحدٍ أن يتجاوزه في صفة أو عدد.

وهؤلاء يؤيدهم الوارد من النصوص، فيتخذونه وسيلة للتقوى به، وشد أزر أحكامهم.

وهناك فريق آخر لهم وجهة نظر أخرى في الإجابة على هذا السؤال، وهى أن: الباب مفتوح في مجال الاستزادة من الفضل، وما أراد الشارع إلا لفت النظر إلى هذا الجنس أو ذاك من أنواع الذكر وألوانه، فإذا كان العدد قد ورد في رواية من الروايات كان العدد لا مفهوم له.

وقد تمر الأوقات والمجالس من غير أن يجد العلماء طريقًا إلى حسم هذا الخلاف والتوفيق بين وجهتي النظر إلى أن جاء الفريق الثالث من العلماء، وهو فريق قد استقبلت الأمة رأيه بكثير من الرضى والقبول.

وهذا **الفريق الثالث** قد اعتمد على وجهة نظر جادة، وهى وجوب النظر في الحال المصاحبة للنصوص الواردة عن الشارع، فإن كان مراد الشارع تعليم المكلَّفين وجب الوقوف عند حدود النص، أما إذا كان مراد الشارع هو لفت المكلف

إلى نوع من أنواع الذكر، جاز للمكلَّف أن يستزيد من الفضل بقدر ما يُمَتِع روحه، ويعبر عن محبته، ويشير إلى تقديره لمعبوده الذي كلفه، ولنبيه اختاره معبوده ليكون سفيرًا بينه وبين عباده.

وهذا الفريق الثالث هو ما التفت إليه الكثيرون، والمصنف واحد منهم.

قال: [ما خرج مخرج التعليم وُقف به على وجهه من غير زيادة ولا نقص.

فلقد روى أن رجلاً كان يذكر في دبر كل صلاة: «سبحان الله، والحمد لله، والله أكبر» مائة مرة من كل واحد، فرأى كأن قائلاً يقول: أين الذاكرون أدبار الصلوات؟ فقام، فقيل له: ارجع فلست منهم، إنما هذه المزية لمن اقتصر على الثلاث والثلاثين.

فكل ما ورد فيه عدد قُصِر عليه، وكذا كل لفظ].

ونحن نرى الشيخ قد ذكر رأيه يقرّب به بين وجهتي النظر، ويجمعهم على وسطية مريحة للفؤاد، مقنعة للعقل.

غير أننا نقف وقفة صغيرة أو يسيرة مع الشيخ لنبين لقارئه أن ما استدل به الشيخ هنا هو رؤيا منام، والرؤيا في النوم لا تفيدنا شيئًا في مجال التكليف؛ إذ إن ما يراه النائم في نومه لا يُعدُّ مصدرًا من مصادر التشريع، وإنما هو يُذكر في مثل هذا المجال راحة بال، والقارئ يقرؤه أو السامع يسمعه فيستأنس به مع يقين أنه خارج عن مجال الاستدلال.

أمثلة للتطبيق:

فدعنا ننصرف عن ذلك لوضوحه ونتابع الشيخ في مسيرته.

وظني أنك لا تحتاج مني إلى تنبيه على أن كل مسألة عقلية تكون في معظم الأوقات في حاجة ملحة إلى وسيلة إيضاح تعتمد على المحسوسات من الوقائع والأشياء، كي تتضح الصورة العقلية وتجلو أمام الناظرين. وهذا ما فعله الشيخ هنا وفي مناسبات مختلفة.

ذكر النبي بالسيادة:

ومن أوائل ما فعله الشيخ واعتبره مثالاً لما ذكره، ذكر النبي ﷺ بالسيادة؛ وما

ذلك إلا أن النصوص الشرعية قد ورد فيها ذكر النبي ﷺ كثيرًا، فلا يكاد يذكر اسم الله إلا ويذكر النبي معه، تطبيقًا لقوله تعالى - ممتنًا على نبيه- ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [سورة الشرح الآية ٤] حيث فُسر بأن الله قال له: لا أُذكر إلا وتذكر معي.

واسم النبي ﷺ قد ورد في سياق شعيرة أو شريعة من نحو قوله في الأذان: «أشهد أن محمدًا رسول الله» ومن حيث وروده في التشهد وفي الصلاة الإبراهيمية، ومن حيث وروده في الشهادتين يدخل بهما المكلَّف في الإسلام... الخ.

ثم إننا من جهة أخرى مكلفون أن نصلي على رسول الله ﷺ في كل وقت صافح آذاننا اسمه العظيم أو صفة من صفاته، على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب، أو على تفصيل في ذلك، أو على الوجوب الأخلاقي.

والنبي ﷺ يُذكر اسمه أو صفته، فيجد المكلَّف نفسه مطالبًا بالصلاة عليه من غير أن يَذكر الشارع له في مثل هذه الحالات صيغة معينة للصلاة عليه، على نحو ما ورد في النوع الأول.

فصلح أن نأخذ ذكر النبي بالسيادة مثالاً لما ذكرناه من الرأي الذي يعبر عن الوسط بين رأيين على ما وضحناه قريبًا. والقائلون بالوسط قالوا هنا: إن ذكر النبي بالسيادة مضافة إلى اسمه مرغوبة جدًا في كل مجال خارج نطاق التعليم والتشريع، أما في مجال التعليم والتشريع فإنه يستحسن الاقتصار على الوارد.

قال المصنف: **[... نعم اختُلف في زيادة «سيدنا» في الوارد من كيفية الصلاة عليه ﷺ، والوجه أن يُقتصر على لفظه حيث تُعبد به، ويُزاد حيث ما يراد الفضل في الجملة].**

ماذا لو زاد البعض «وارحم محمدًا»:

هذا هو المثال الثاني يذكره المصنف كي يوضح المعقول بالمحسوس.

وما يقال في المثال الثاني هو نفسه ما قيل في المثال الأول.

قال المصنف فيما نقله عن ابن العربي من عارضة الأحوذي في شرح الترمذي **[.. وقال ابن العربي في زيادة: «وارحم محمدًا»: إنه قريب من البدعة، وذكره في العارضة، والله أعلم].**

القاعدة العاشرة بعد المائة

بين التوبة والعفو

- - - - - - - - - - - - - - -

حق العبد أن لا يفرط في مأمور، ولا يعزم على محظوره، ولا يُقصِّر في مندوب.

فإن قَصُر به الحال حتى وقع في الأول أو الثاني أو الثالث لزمه الرجوع لمولاه بالتوبة واللجأ والاستغفار.

ثم إن كان ذلك بسبب منه عاتب نفسه ولامه، وإن كان لا بسبب منه فلا عتب على قَدَرٍ لا سبب للعبد فيه.

ودليل ذلك في حديث سؤال علي وفاطمة، إذ سألهما (عليه الصلاة والسلام) عن عدم صلاتهما بالليل، فأجابه عليّ بقوله: «إن الله قبض أرواحنا». فمر وهو يقول: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [الكهف / ٥٤].

ولما ناموا ليلة الوادي حتى طلعت الشمس، قال (عليه الصلاة والسلام): «إن الله قبض أرواحنا».

وذلك أن عليًا وفاطمة، تسببا بوجود الجنابة - كما ذكر ابن أبي جمرة رحمه الله - فكان الجواب بالعذر - وإن كان نفس الحق جدلاً إن سئلا عن السبب.

والصحابة في الوادي لم يتسببوا، بل وكلوا من يقوم لهم بالأمر من هو أهل للقيام به، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

شأن الله في عباده وسنته في المكلفين أنه يرحمهم من كل شيء فوق طاقتهم خارج نطاق عقولهم وفهومهم.

ومن أهم هذه الأمور التي شملتها الرحمة: التكليف؛ إذ إن المرء لو ترك وشأنه في مجال ضبط العلاقات بينه وبين ربه، أو بينه وبين الناس، أو حتى في خاصة نفسه، فإن ذلك يصعب عليه جدًا، لأن الأمر فيما بينه وبين الله يحتاج منه أن يطلع على مراد الله منه، وهو أمر بعيد المنال، ولأن الأمر فيما بينه وبين الناس يحتاج إلى التقنين للعلاقات المتساندة بين الإنسان وأخيه الإنسان في مجتمعه وخارج مجتمعه، وهي علاقات تقوم على مراعاة الحاجات وما يتصل بها من حقوق وواجبات، وهي مراعاة تحتاج إلى ترتيب الأولويات وتقديم المهم للاعتناء به ولو كان أقل أهمية، وتأخير المهم عنه إذا لم يترتب على تأخيره ضرر.

وهذه أمور يتصل بها غيرها والكل يحيط به من الأحوال ما لا يعرف مداه إلا الله. ولأن الأمر فيما بينه وبين خاصية نفسه يحتاج منه إلى الوقوف على متطلبات غرائزه وهي خارجة عن الحصر، فيقدم ما حقه التقديم، ويؤخر ما حقه التأخير، وهي أمور تختلف من شخص إلى شخص، وفي الشخص الواحد تختلف من وقت إلى وقت، ومن مكان إلى مكان، ومن حال إلى حال.

وهذه كلها أمور لو أدركناها لعلمنا مدى رحمة الله بعباده، وهي رحمة قد أدرك آثارها المشتغلون بالسياسة والاجتماع على السواء، من نحو:- جان جاك روسو وغيره – ممن كتبوا لنا كتاب العقد الاجتماعي، وهو كتاب فيه خطأ وفيه صواب، وما ذكرناه منه هو من صوابه الذي لم ينتفع به الكاتب.

مدار التكليف:

والله عز وجل حين رحمنا قد كلفنا، ودار التكليف على ثلاثة أصول:

أولها: الأمر بـــ «افعل» كذا، وهو يضم جميع الواجبات.

وثانيها: النهي بـــ «لا تفعل» كذا، وهو متصل بالمنهيات.

وثالثها: ما يطلب الله منا فعله طلبًا مخففًا يؤجر فيه فاعله ولا يعاقب تاركه،

وهو السنن والمندوبات.

هذه هى الأصول التي يعتمد عليها التشريع، ويقوم عليها التكليف، وهى الأصول التي يكون الإنسان أمامها على رأس أمره إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، لكنه في جميع الحالات مسئول عن عمله وتركه، فإن أصاب فهو منته ضرورة إلى دار كرامة ربه، وإن أخطأ فالفرصة أمامه للتصحيح ما دام حيًا.

التوبة ودورها في تصحيح المسار:

وفي حالة التقصير في أداء ما كلف به فالمقصر على مفترق طرق والتدقيق يكون فيما قصر فيه، فقد يكون ما قصر فيه من تصلحه التوبة وقد يكون ما قصر فيه أمر يقع في دائرة العفو.

وهذان طريقان تتناولهما بعد أن نحدثك حديثًا موجزًا عن حقيقة التوبة وما تأتلف منه هذه الحقيقة من عناصر.

حقيقة التوبة:

(اعلم: أن التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتبة:

علم، وحال، وفعل، فالعلم أول، والحال ثان، والفعل ثالث، والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث إيجابًا اقتضاه اطراد سنة الله تعالى في الملك والملكوت.

أما العلم.. فهو معرفة عظم ضرر الذنوب، وكوسط حجابًا بين العبد وبين كل محبوب.

فإذا عرف ذلك معرفة حقيقية بيقين غالب على قلبه.. ثار من هذه المعرفة تألم للقلب بسبب فوات المحبوب؛ فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه.. تألّم.

فإن كان فواته بفعله.. تأسف على الفعل المفوت، فيسمى تألمه بسبب فعله المفوت لمحبوبه ندمًا.

فإذا غلب هذا الألم على القلب واستولى.. انبعث من هذا الألم في القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدًا إلى فعل له تعلق بالحال وبالماضي وبالاستقبال.

أما تعلقه بالحال... فبالترك للذنب الذي كان ملابسًا له.

وأما بالاستقبال... فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب إلى آخر العمر.

وأما بالماضي... فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر.

فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات، وأعني بهذا العلم الإيمان واليقين، فإن الإيمان عبارة عن التصديق بأن الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تأكد هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب، فيثمر نور هذا الإيمان مهما أشرق على القلب نار الندم فيتألم بها القلب حيث يبصر بإشراق نور الإيمان أنه صار محجوبًا عن محبوبه؛ كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمه فسطع النور عليه بانقشاع سحاب أو انحسار حجاب فرأى مجبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث بتلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك.

فالعلم، والندم، والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال. والتلافي للماضي.. ثلاثة معانٍ مرتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها.

وكثيرًا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده، ويجعل العلم كالسابق والمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر، وبهذا الاعتبار قال ﷺ: «الندم توبة» إذ لا يخلو الندم عن علم أوجبه وأثمره وعن عزم يتبعه ويتلوه، فيكون الندم محفوفًا بطرفيه؛ أعني: ثمرته ومشمره.

وبهذا الاعتبار قيل في حد التوبة: إنه ذوبان الحشا لما سبق من الخطا، فإن هذا يعرض لمجرد الألم.).

هذا كلام الإمام الغزالي نقلته بين يديك على وجهه كي يشرح لك بأسلوبه المتميز أركان حقيقة التوبة لننتقل بعدها إلى تحليل السبيلين اللذين يقف بينهما بالمكلف حيث يرى نفسه وقد ارتكب خطأ أو جانف إثمًا.

فما تبعات الخطأ وكيف التصرف فيه وما تبعات مجانفة الإثم وكيف التصرف فيه؟!

التوبة وسيلة إصلاح الخطيئة:

وأنت إذا تأملت في حقيقة التوبة على ما ذكرنا لك لعلمت أنه طريق وحيد إلى تعديل مسار قد انحرف بممارسة الخطيئة ومجانفة الإثم.

وقبل أن أغادر الإمام الغزالي إلى غيره أتركه يحدثك عن دور التوبة في

إصلاح المسيرة.

قال الشيخ الإمام يعالج هذه القضية: «اعلم أن التوبة ترك الذنب، ولا يمكن ترك الشيء إلا بعد معرفته، وإذا كانت التوبة واجبة كان ما لا يتوصل إليهما إلا به واجبًا فمعرفة الذنوب إذًا واجبة.

والذنب: عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله من ترك أو فعل.

ثم إن الإمام الغزالي يسير في بيان ما اختصره بذكر تفصيلات ليس هذا المحل مناسبًا لها.

الشيخ زروق يلتقط الخيط:

ونعود من جديد إلي الشيخ زروق من حيث تركناه مع المكلّف على مفترق الطرق.

والشيخ زروق يمهد لحديثه بما ذكرناه وما ذكره الإمام الغزالي من أن العبد يكلفه الله عز وجل بـــ «افعل» ولا «تفعل» على سبيل الجزم في هذا وذاك، وهو يكلفه على سبيل الندب في غير هذا وذاك.

فيقول: **[حق العبد أن لا يفرط في مأمور، ولا يعزم على محظور، ولا يُقصِّر في مندوب].**

هذا هو واجب العبد وما يجب عليه أن يفعل فيما أمره الله أن يفعله، وما يجب عليه أن ينقبض عما طلب الله إليه أن ينقبض فيه. غير أن العبد ليس بالكائن المعصوم، ولا هو بالكائن الذي لا يستهويه الرغائب، ولا تكف عنه الغرائز. فالرغائب تجذبه، والغرائز تدفعه، وإرادته تقاوم الجذب والدفع بمقدار، ولكنه قد يعجز عن المقاومة ويقع في الخطأ أو الخطيئة.

نعم. قد يقع في الخطأ وقد يقع في الخطيئة وهما أمران مختلفان ومتفقان يجمعهما السلوك والممارسة، ويفرق بينهما المقاصد والإرادات، فإذا ما قَصَّر العبد في أمر أو نهي وكان وراء التقصير الإرادة والقصد، كان تقصيره خطيئة، وإذا ما قصر العبد على غير قصد منه أو إرادة كان تقصيره خطأ. والخطيئة لها تبعاتها في شكل مسئولية يتحملها العبد ولا يترتب على الخطأ تبعات.

إذا تبين هذا علمنا أن العبد إذا ارتكب الخطيئة لزمه تصحيح المسار في علاقته

بربه، وتصحيح المسار ليس له طريق إلا التوبة بأركانها الثلاثة على نحو ما شرحناها لك.

وفي ذلك يقول المصنف: **[... فإن قصَّر به الحال حتى وقع في الأول أو الثاني أو الثالث لزمه الرجوع لمولاه بالتوبة واللجأ والاستغفار].**

ورجوع العبد إلى تصحيح المسار بالتوبة لا يكون رجوعًا صحيحًا إلا إذا فهم العبد خطيئته ومقدارها، وإلا إذا فهم أنه بهذه الخطيئة، ما قدر الله حق قدره، وإلا إذا تسلل هذا الفهم إلى الفؤاد فجاشَ بصاحبه حاله، وأجلس نفسه بين يديه يحاسبها على هذا التقصير في حالة من الندم تكاد تحرق الوجدان، وهي حالة تحمله على الانقباض عن ممارسة الخطيئة، وتحمله على استدراك ما يمكن استدراكه من الأمور التي جانفها من الآثام، كما يقول المصنف: **[... ثم إن كان ذلك بسبب منه عاتب نفسه ولامها].**

والمصنف يتخذ من السنة ظهيرًا يؤكد به حكمه الذي حكم به، ويعزز به رأيه الذي ارتآه، قال: **[.. ودليل ذلك في حديث سؤال عليّ وفاطمة، إذ سألهما (عليه الصلاة والسلام) عن عدم صلاتهما بالليل، فأجابه عليّ بقوله: «إن الله قبض أرواحنا»، فمر وهو يقول: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف/٥٤].**

وأنت ترى أن عليًّا قد اعتذر في جوابه لرسول الله ﷺ بالقدر، وتعلل بما لا دخل له فيه، وهو تعللٌ لم يقبله منه رسول الله ﷺ، وظهر على قوله حين قال مقتبسًا من القرآن «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً».

والعلماء المشتغلون بالسنة يعلمون أن عليًّا وفاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كانا في حالة خاصة قد تلبسا بها، وكان من الممكن لهما أن يتخلصا منها، فجاء اعتذار عليّ بالقدر في محل السبب والتسبب غير مُقنعٍ لرسول الله ﷺ.

وهذا هو ما أبرزه المصنف هنا حيث قال: **[.. وذلك أن عليًّا وفاطمة تسببا بوجود الجنابة – كما ذكر ابن أبي جمرة رحمه الله – فكان الجواب بالعذر– وإن كان نفس الحق – جدلاً، إذ سئلا عن السبب].**

الآن. وقد فرغنا من الكلام عن تصحيح المسار بالتوبة، إذا كان سبب الانحراف في المسار مبنيًّا على إرادة وقصد تترتب عليهما مسئولية وتبعات. فلننشغل بالقسم

الثاني من تقصير العبد، وهو هذا القسم الذي لا تترتب عليه تبعة وإن وجب تعديل المسار فيه.

وهذا القسم الثاني والذي نسميه - بالخطأ- والخطأ هو هذا السلوك الذي لم يقف خلفه إرادة دافعة وقصد مؤثر.

وهذا القسم من المخالفات - كما قلنا- لا تترتب عليه تبعات ولا تلزمه مسئوليات، على نحو ما قال المصنف: [.. **وإن كان لا بسبب منه فلا عتب على قدرٍ لا سبب للعبد فيه**].

والمصنف حريص هنا - كما هو حاله في كل مجال من مجالاته- على أن يقرن كل قضية من قضاياه، وكل حكم من أحكامه بالدليل الذي يؤيده. وهو هنا يأتي بدليل المشابه لما أتى به في تعديل المسار المترتب على التقصير بالخطيئة، فتراه يقول: [.. **ولما ناموا - (الصحابة والنبي معهم) ليلة الوادي حتى طلعت الشمس، قال (عليه الصلاة والسلام): «إن الله قبض أرواحنا»... والصحابة في الوادي لم يتسببوا، بل وكلوا من يقوم لهم بالأمر من هو أهل للقيام به، فافهم**].

* * *

القاعدة الحادية عشرة بعد المائة

الانصراف عن القواطع والتعلق بالوسائط

من أهم علامات طريق الوصول إلى الله

فراغ القلب للعبادة والمعرفة مطلوب، فلزم الزهد وإسقاط الكُلَف واختيار الأدنى، لأن ما قلَّ وكفى خير مما كثر وألهى.

ومن الشواغل المشغلات الأحداث سنًا أو عقلاً أو دينًا، فلذا نهى عن صحبتهم، إذ التلون مانع من الراحة، ولذا أمر بمجانبة الصحبة، وإيثار العزلة، سيما في هذه الأزمنة، لكن بشرطها، وهى كفايته عن الخلق، وكفايتهم عنه في الضروري دينًا ودنيا، مع سلامتهم من سوء ظنه، وإقامة الشعائر الإسلامية من الواجبات والسنن المؤكدة، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - - -

إن من يريد أن يتعرف على طريق القوم وهو جادّ في إرادته تلك، لابد أن يحصر تأمله في هذه المعالم الظاهرة على الطريق، وهذه المعالم الظاهرة على الطريق يحصرها أمران، ويجمعها نوعان لا ثالث لهما، هما: القواطع والوسائط. والقواطع هي الصوارف التي تصرف سالك الطريق إلى الله عن مقاصده القريبة والبعيدة، ولا حيلة له أمام صوارفها إلا أن يتخلص من أسباب هذه الصوارف، ويقصيها عن قلبه، ما وجد إلى هذا الإقصاء سبيلاً، وحينئذٍ يجد المرءُ نفسه وقد خلا قلبه من هذه الشواغل وأصبح مستعدًا لكي يمتلئ بالوسائط التي تقربه من أهدافه قريبها وبعيدها على السواء.

معرفة الطريق:

وما ذكرناه فيه إجمال، وهذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل.

وأول ما نبدؤك به من تفصيل هذا الإجمال، هو أن نذكر بمعرفة طريق التصوف على سبيل التذكير بعبارات مختصرة.

وطريق التصوف من بدايته إلى منتهاه يشتمل على أربع مراحل:

أولها: مرحلة التقوى، وسالك الطريق إلى الله في هذه المرحلة يكون عينه على الشريعة والعقيدة، وهما جماع ما كلف الله عباده به، ويجمعهما أصلان: الإسلام، والإيمان. وفي جميع مسائل الشريعة والاعتقاد وإلزام المرء نفسه بهما، يجب على المرء الذي اختار لنفسه السلامة أن يتقي الله في جميع أوقاته وأحواله، وأماكن تواجده، ينظر إلى ما كلفه الله به فيأتي منه ما استطاع، وينظر إلى ما نهاه الله عنه فينقبض عنه، كل ذلك وهو حريص على رضى ربه، خائف من غضبه وعذابه، والسالك إلى الله الذي جعل عينه على الشريعة وعلى العقيدة، لو قد غاب عنه شيء من مسائلهما، فعليه بأهل الذكر من الفقهاء والعلماء.

هذا هو إجمال القول في المرحلة الأولى وما اشتملت عليه من قضايا ومسائل.

أما **المرحلة الثانية:** فهي هذه المرحلة التي يعرفها القوم بـــ- الاستقامة-

ومسائل الاستقامة هي نفسها هذه المسائل التي طالعناها في مرحلة التقوى، لا

يزيد عليها شيء إلا ما كان من ارتفاع درجة الوعي في العقيدة، والتمسك بمسائل الشريعة، وقدوة السالك في كل ذلك الأنبياء الذين هم: السفراء بين الله وبين عباده، ينظر السالك إليهم من خلال مطالعة سننهم، فيقتدي بهم صُعُدًا من السفح الهابط إلى القمة السامقة التي خصصها الله للأنبياء يتربعون عليها، ويحاول السالكون إلى الله أن يقلدوهم في أقوالهم وأفعالهم، أملاً في التزام مراقيهم نحو القمة، وهو أمر بالغ الصعوبة إلا على من سهل الله عليه.

والمرحلة الثالثة على طريق السالك: هي هذه المرحلة التي ينظر السالك فيها إلى قلبه وما يحتويه هذا القلب من أهواءٍ وغرائز، ومن تطلعاتٍ ورغبات، وسيجد السالك نفسه أمام قلب يحتاج إلى التخلية قبل أن نتعهده بالتحلية. وللتخلية: مناهج وسبل، وللتحلية: وسائل وأسباب. ولا يجوز بحال أن يغفل السالك إلى الله عن شيء من هذين الشيئين؛ إذ لو قد حدث له بشيء من الغفلة لعقدت به غفلته من أن يبلغ هدفه، لا ولا أن يحصل شيئًا منه.

أما **المرحلة الرابعة والأخيرة:** فهي هذه المرحلة التي يمنُّ فيها الحق على العبد بالاطلاع على سره وملئه بأنواع المعرفة القدسية.

تلك هي المراحل على طريق السالك.

وأنت حين تتأمل في هذه القاعدة التي نحن بصددها، تجد أن لها صلة وثيقة بالمرحلة الثالثة من هذه المراحل الأربع، والتي يناط بها تأهيل السالك إلى المرحلة الأخيرة كما سنحدثك.

* هذا ما يُجْمِله المصنف ثم ينكر عليه بالتفصيل، قال فيما أجمله: **[فراغ القلب للعبادة والمعرفة مطلوب، فلزم الزهد وإسقاط الكُلَف واختيار الأدنى، لأن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى].**

بين القواطع والوسائط:

وإذا كان الأمر على ما قررناه وقرره المصنف فإنه مما لابد من ذكره أن نعود فنؤكد: إن القلب وعاء يلازمه فراغ إذا ملأته بشيء يصعب عليك أن تضع فيه غيره ما لم تخله مما ملأته به قبل فإذا وضعت فيه شيئًا ترضى عنه كان هذا الجديد المختار هو أنفع لك.

وهاتان العمليتان هما ما يسميهما المحدثون بـ «الإحلال والتبديل» وهما ما يسميهما القدماء بـ «التخلية والتحلية».

والمواد التي يملأ القلب بها – وهى غير مرضي عنها- يسميها أهل الطريق بـ «القواطع» وهى التي تقطع صاحبها عن بلوغ الهدف وتقعد به عن مواصلة الطريق إلى بلوغ المقاصد. والمادة المرضي عنها التي يضعها صاحبها في قلبه بعد إزاحة القواطع تسمى بـ «الوسائط».

والوسائط هى تلك الأسباب الموصلة إلى بلوغ الهدف، وأنا أحب أن أنبهك هنا إلى أن هذه الأسباب مهما بلغت فهى لا تعدو أن تكون أسبابًا بالمفهوم الشرعي على اعتبار أن النتائج تحصل عندها لا بها إذ السالك إلى الله لا يؤمن بقانون العلة والمعلول في علاقته بربه – فتأمل ذلك وافقهه.

وإذا فهمت ما ذكرناه وذكره المصنف علمت أننا في هذه المرحلة السادسة من مراحل الطريق الذي يسلكه السالك إلى ربه.

أنواع القواطع:

وإذا كانت القواطع هى الشواغل والصوارف عن بلوغ الأهداف والقعود بالهمة عن مزاولة السلوك فإن هذا المعنى واسع النطاق ليشمل الأشياء والأحياء؛ فالقلب قد يكون مشغولاً بمتاع الدنيا وتلبية مطالب الغرائز ومتاع الدنيا ليس بالمحذور ولا الممنوع على إطلاق الحذر والمنع ومطالب الغرائز ليست كذلك وإلا فإننا نتساءل عن الحكمة من خلق هذه الدنيا ومن خلق هذه الغرائز في الإنسان والحيوان. إن الدنيا وما فيها من أشياء إنما خلقت لتعين الأنواع على البقاء وتحافظ للأحياء على أسباب الحياة والغرائز ما هى إلا هذه الدوافع وتلك المنبهات التي تحمل الإنسان خصوصًا والكائن الحي على العموم على أن يبحث عن أسباب وجوده واستمراره وعند هذا الحد فلا لوم على الكائن الحي إذا اقتصر بالميول والغرائز على تلبية الحاجات الضرورية غير أن اللوم كله في أمرين، أحدهما: أن يفرط الإنسان في تلبية مطالب الهوى والغرائز وثانيهما أن يفرط الإنسان في تلبية هذه المطالب فيحول بين الغرائز ووظائفها وهى أمور تقع على الطرفين من هذا الخط الوهمي الذي نتصور حاجات الإنسان عليه والوسط بعد هذين الطرفين هو ما يصلح للكائن

ويحقق وظائفه، وهذا كلام صدر به المصنف قاعدته على ما رأيت ونعيده ثانيًا بين يديك «فراغ القلب للعبادة والمعرفة مطلوب. فلزم الزهد وإسقاط الكلف واختيار الأدنى لأن ما قل وكفى خير مما كثر وألهى».

إذا علمت ذلك وعلمت معه السر الذي يجعل الصالحين قد أدرجوا في دعائهم رجاءهم من ربهم أن يجعل الدنيا في أيديهم وألا يجعلها في قلوبهم؛ فهي في أيديهم وهي في قلوبهم قواطع.

ومن القواطع ما يتصل بالصحبة. أعني: صحبة الإنسان لأخيه الإنسان.

والصحبة لازمة من لوازم الاجتماع البشرى إذ الإنسان بطبعه اجتماعي بفطرته ولابد له من أن يكون مخالطًا للناس وهو مضطر في ذلك غير مختار خاضع لذلك ممنوع من أن يكون على رأس أمده فيه، غير أننا يجب أن نفهم هنا ما فهمناه ونحن نتحدث عن القاطع الأول الذي هو الدنيا وما فيها من أشياء ومرغوبات، والإنسان وما فيه من غرائز وأهواء ولقد قلنا في الأول إن الضرر فيه بين إفراط وتفريط وأن الخير فيه ما كان خاضعًا لقانون الوسطية. ونحن هنا – كما كنا هناك– لابد أن نلتزم بالشيء نفسه فمصاحبة الأقران وما ارتفع ونزل من الأجيال لابد أن يكون خاضعًا لخدمة الاجتماع والمدنية فإن أساءت الصحبة إلى الاجتماع والمدنية وجب إعادة النظر فيها لا لقهر غريزة حب الاجتماع في الفرد وإنما يخضع علاقته للإحلال والتبديل أو للتخلية والتحلية على تجوز في التعبير إن شئت أو على حقيقة الاستعمال إن ساغ لك ذلك.

والمصنف يضرب لذلك مثالاً من أصحاب السوء يحذرك من مصاحبتهم؛ فأنت تصاحب المرء فتجده مهما اتسعت شهرته إلا أنه قد يكون له شهرة قرع الطبول ولكنه لا يملك من القوة المفكرة إلا أحلام العصافير، وأن تجد المرء تصاحبه على هيئة توحي إليك أنه من كبار العباد ومن أكثر الناس تمسكًا بالدين وفقهًا فيه فإذا ما خَبرتَهُ وجدته لا يرعى للدين حرمة وهو ما قدر الله حق قدره، وأنت قد تصاحب المرء فتجده في نسب الذكاء لا يُساوي إلا سنًا قد لا يصل بصاحبه إلى حد البلوغ ومن العجب أنك قد تجد بعضهم – وقد خدعت فيه– أنه لم يبلغ في تصاريفه حدًّا من وصل إلى سن التمييز. إنك – على الجملة– قد تصاحب وتخالل من تكتشف بعد

أن مستواه هابط على مقياس السن وعلى معيار الدين وعلى ميزان العقل.

إنك في مثل هذه الحال، يجب عليك أن تقوم مباشرة بالاستغناء عن هذا الذي تصاحبه وإخلاء القلب من علاقاته وعدم الاعتماد عليه لا في فائض ناتج اقتصادي ولا الاحتفاظ بعلاقات اجتماعية متميزة أو غير متميزة.

وأنت حيث تفعل ذلك ستكون أمام واحدة من اثنتين إما أن تقصي هذا الذي تعرفه وتأتي بغيره من الناس ترجو خيره وتتمنى سلامة علاقاته وإما أن تتجنب الناس جملة وتختار العزلة لو قد عزت المصاحبة.

العزلة في منطق القوم:

ودعني – مع المصنف- أحدثك عن العزلة على ما يفهمها القوم.

والحديث عن العزلة في مجال الاجتماع والمدنيات حديث أشبه ما يكون بحديث الاضطرار في مجال الأحياء حين ينقطع بأحدهم السبيل حين يصدق عليه أنه ابن سبيل منقطع أوابن مخمصة مضطر وأنه لا يجد مما يمسك عليه حياته إلا أن يتناول لحم الميتة.

وفي الحالتين – المشبه والمشبه به- أجد نفسي مضطرًا إلى أن أقول لك، إنه لا يباح لمن وقع في المقيس أو المقيس عليه أو المشبه والمشبه به أن يستبيح الممنوع من العزلة أو أكل الميتة إلا بشروط قاسية لا تبلغ بصاحبها مبلغ الهلكة الحيوية أو الاجتماعية ولا تفتح باب الاستثناء على جميع مصاريعه حتى يقال: إنه تشريع إن أكل الميتة للمضطر لا يفيد أن أكل الميتة حلال وإنما قصاراه أن وصف الحرمة لاصق بالأكل ولكن الله من رحمته أن رفع عن الأكل عند الاضطرار التبعة والمحاسبة فهو قد أكل الحرام لكن الله قد وعده أنه لن يحاسبه على هذا الأكل أو هذا الفعل المحرم لأنه مضطر إليه.

وما يقال هنا يقال في العزلة إذ العزلة في الاجتماع لا يلجأ إليها إلا من اضطر إليها وأنت قد سمعت شيخ الطائفة يجيب سائله حين سأله عنه سلكه في الناس إنه ينهي عن مصاحبة من لا يصلح للمصاحبة وهو في نفس الوقت يقبض نفسه عن مصاحبة الناس لكنه لا يقبض نفسه عن قضاء مصالحهم، قيل له يا إمام، أنت لا تصاحب الناس ولا تمتنع عن قضاء مصالحهم ولا يكفون عن أذاك فكيف تفسر

ذلك؟ قال: الأمور بمقاصدها قد اعتزلتهم لله وقضيت مصالحهم في الله.

والقوم وإن أباحوا العزلة عند الاضطرار قد وضعوا لها قائمة من الشروط ضيقت مجالها إلى أبعد حد، وسأذكر لك طرفًا منها:

ومن أولها: أن هذا الذي يمارس العزلة ويقبض نفسه عنه مصاحبة الغير ينظر في حال نفسه وحال الآخرين فيجد أنه في حال نفسه مكتف اقتصاديًا واجتماعيًا لا يحتاج إلى غيره ثم عليه كذلك أن ينظر في حال الغير من المحيطين به فيجد أنهم لا يحتاجون إليه في شيء إذ هو ليس من أصحاب المهن النادرة، ولا من أهل التخصصات التي لا يجيدها غيره إلى آخره.

وهذا شرط قد هضمه الإمام الجنيد - على ما رأيت- وتعامل معه عما لا يعرضه إلى ملام.

والشرط الثاني أن يسلم الناس ويسلم هو من سوء الظن فلا تسبب العزلة في أن يظن الناس به ظن السوء ولا تتسبب العزلة في أن يظن بالناس مثل ذلك.

والشرط الثالث: أن يتمكن - مع عزلته- أن يقيم الشعائر والشرائع الدينية على جميع مستوياتها من الواجب والمندوب لا تنطمس أمامه شعيرة ولا ينقبض هو عن شريعة والفرق بين الشعيرة والشريعة ظاهر.

وفي ذلك كله يقول الشيخ زروق بعدما ذكرناه لك: «**ومن الشواغل الأحداث سنًا أو عقلاً أو دينًا، فلهذا نهى عن صحبتهم، إذ التلون مانع من الراحة، ولذا أمر بمجانبة الصحبة وإيثار العزلة سيما في هذه الأزمنة لكن بشرطها: وهي: كفايته عن الخلق وكفايتهم عنه في الضروري دينًا ودنيا سلامتهم من سوء ظنه وإقامة الشعائر الإسلامية من الواجبات والسنن المؤكدة. والله سبحانه أعلم.**

* * *

القاعدة الثانية عشرة بعد المائة

الخلوة: الحقيقة والضوابط والخواص

- - - - - - - - - - - - - - - - -

الخلوة أخص من العزلة، وهى - بوجوهها وصورها- نوع من الاعتكاف ولكن لا في المسجد، وربما كانت فيه.

وأكثرها - عند القوم- لا حد له، لكن السنة تشير للأربعين بمواعدة موسى عليه السلام.

والقصد - في الحقيقة- الثلاثون، إذ هى أصل المواعدة.

وجاور (عليه الصلاة والسلام) بـ «حراء» شهرًا، كما في مسلم.

وكذا اعتزل من نسائه، وشهر الصوم واحد.

وزيادة القصد ونقصانه كالمريد في سلوكه، وأقلها عشرة، لاعتكافه (عليه الصلاة والسلام) العشر.

وهى للكامل زيادة في حاله، ولغيره ترقية، ولابد من أصل يُرجع إليه.

والقصد بها تطهير القلب من أدناس الملابسة، وإفراد القلب لذكر وحقيقة واحدة ولكنها بلا شيخ مخطرة، وله فتوح عظيمة، وقد لا تصلح لأقوام، فليعتبر كل أحد بها حاله، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

لما كان المصنف قد احتاج إلى الحديث عن العزلة كما يفهمها القوم بما لها من ضوابط وشروط، رأى نفسه أمام شيء آخر يقرب من هذا المعنى، وللصوفية فيه كلام. وهذا الشيء الذي رأى المصنف قد وقف معه وجهًا لوجه هو ما يعرف في مصطلح القوم بـــ- الخلوة- .

ولهذه المناسبة قد وجدنا المصنف يقف بنا عند الخلوة وقفة تناسبها ليتمكن من خلالها من تعريف الخلوة وضوابطها، ووقتها الذي يتاح لها، وعلاقتها بالأشباه والنظائر... الخ.

غير أن المصنف لم يشأ أن يبسط القول في هذه المسائل، أو يطيل المُقام، فجاء حديثه هنا – كما هى سنته في جميع قواعده- على هيئة ومضات في زوايا، يخص كل زاوية منها بحديث مختصر على ما سنشرح لك.

تعريف الخلوة في اللغة:

والخلوة عند الواضع اللغوي هى: من خلا المكان والشيء، يخلو خلوًّا وخلاءً، وأخلى المكان: إذا لم يكن فيه أحد ولا شيء فيه، وخلا الرجل وأخلى وقع في مكان خالٍ لا يُزاحَم فيه ولا يُزاحِم.

وخلا الرجل بصاحبه وإليه ومعه خلوا وخلاءً وخلوة: انفرد به واجتمع معه في خلوة.

الخلوة في الاصطلاح:

والخلوة: مفردة كما حدد مدلولها الواضع اللغوي، فقد حُدِّد مدلولها في الشرع، وحُدِّد مدلولها عند القوم.

أما مدلول الكلمة عند الفقهاء فهو كمدلولها عند الواضع اللغوي مع شيء من تخصيص هذا المدلول غالبًا لكي يُستعمل في مجال الأحوال الشخصية والعلاقات بين الرجال والنساء، وما يترتب عليها من أحكام ومسئوليات.

فإذا ما استعملت هذه المفردة عند القوم – وهو المراد هنا- فإن تعريفها يأتي

منسجمًا مع طريقتهم وطريقهم الذي يسلكونه إلى ربه.

وعليه: فإن الخلوة عند القوم هي: محادثة السر مع الحق حيث لا أحد ولا مَلَكٌ. من غير اعتبار مكانٍ ولا زمان.

الألفاظ ذات الصلة:

وهناك ألفاظ تقرب في دلالتها على معناها من لفظة (**الخلوة**) منها ما حدثناك عنه، ومنها ما لم نتحدث إليك فيه.

ونحن سنشير إلى بعض هذه الألفاظ ذات الصلة لنتعرف على الاشتراك والافتراق بين كل واحدة منها في دلالتها على معناها، وبين الخلوة من هذه الحيثية.

أ- **وأول هذه الألفاظ هي:**- لفظة **الاعتكاف**-، والاعتكاف عند الواضع اللغوي هو: افتعال. من عكف على الشيء عكوفًا وعكفا. من باب: قعد، وضرب. إذ لازمه وواظب عليه، وعكفت الشيء: حبسته.

ومنه قوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾ [الفتح / ٢٥].

وعكفته عن حاجته: منعته.

والاعتكاف: حبس النفس عن التصرفات العادية.

هذا ما كان متعلقًا بالدلالة اللغوية.

أما ما كان متعلقًا بالدلالة الاصطلاحية فهو أن الاعتكاف عبارة عن: اللُّبث في المسجد على صفة مخصوصة بنية.

وأنت إذا تأملت في التعريف الاصطلاحي لكل من: الاعتكاف والخلوة، وجدت أن لهما اشتراكا وافتراقا، فهما يشتركان في الحبس والتقييد، وهما يفترقان في أن الاعتكاف يشترط للحبس والتقييد مكانًا هو: المسجد، في حين أن الخلوة لا تتقيد بهذا الشرط، ولا يلتزمه من رغب في الخلوة.

وأنت تستطيع أن تسمي هذه العلاقة علاقة العموم والخصوص المطلق؛ إذ بالإمكان أن تكون الخلوة بالمسجد، وأن تكون خارجة، ولا كذلك الاعتكاف، فهما يجتمعان في المكث في المسجد، وتنفرد الخلوة حيث تجوز بغير شرط مكان معين.

والشيخ الجرجاني في تعريفاته لم يشأ أن يرسم الحدود بين الاعتكاف والخلوة،

فجاءت عبارته تحتاج في تلقيها عنه إلى شيء من التأمل، فهو القائل: **الاعتكاف:** هو في اللغة: المقام والاحتباس.

وفي الشرع: لُبث صائم في مسجد جماعة بنية.

الاعتكاف: تفريغ القلب عن شُغل الدنيا وتسليم النفس إلى المولى.

وقيل: الاعتكاف والعكوف: الإقامة، معناه لا أبرح عن بابك حتى تغفر لي.

ب - العزلة:

والعزلة في مفهوم القوم أعم من الاعتكاف، وهى أعم كذلك من الخلوة، على ما يظهر لك من تعريف العزلة إذا ما قارنته بتعريف الاعتكاف والخلوة.

وفي تعريف العزلة عند القوم ما يقوله الجرجاني بعبارته المختصرة التي نسوقها الآن بين يديك: [العزلة: هى الخروج عن مخالطة الخلق بالانزواء والانقطاع] اختصارٌ غير مُخل وهو مؤدٍ للغرض من غير إسهاب فتأمله.

ونحن قد حدثناك قريبًا عن العزلة بما فيه مقنع وبما يغنينا هنا عن إعادته.

استنتاج:

الآن. وقد صفى الأمر بين يديك صفاءً نحى عنه كل كَدورة، حيث اتضحت دلالة كلمة – الخلوة- على معناها الذي يريده القوم منها اتضاحًا لم يعد يخفاك، أو يترك المسائل أمامك ملتبسة، وهو ما أشار إليه المصنف حيث قال: **[الخَلوة أخص من العزلة، وهي – بوجهها وصورتها- نوع من الاعتكاف ولكن لا في المسجد، وربما كانت فيه].**

وشيخ الشاذلية الذي تأثر به الشيخ زروق وأخذ عنه كثيرًا يتناول تعريف الخلوة، فيورده على ميزان المنطقيين، ثم يتبع ذلك بشرح التعريف متبعًا في ذلك المنهج الرشيد، والأسلوب الواضح.

فيقول: [الخلوة هى: على الحقيقة محادثة السر مع الحق بحيث لا يرى غيره]، ثم ينتقل من هذا التعريف الموجز إلى شرحه فيقول: [واعلم أنك إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط، والأنس به، أنه لا يصح لك ذلك وفي قلبك ربانية لغيره، فإنك إن حكم عليك سلطانه فلابد لك من العزلة عن الناس، وإيثار الخلوة عن الملأ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهرًا

وباطنًا، ويجب عليك تصحيح عقيدتك على مذهب أهل الحق وتعلم ما يقيم العبادات، وعليك قبل الخلوة بالرياضة وهى تهذيب الأخلاق، وترك الرعونة وتحمل الأذى، فمن تقدم فتحه على رياضته لا يجيء منه رجا إلا في النادر ولابد من انسحاب التوبة على الذنوب ورد المظالم المقدور على ردها من عَرض ومال، وتطهير باطنك من كل مذموم، وتقييد باطنك من الجَوَلان في مراتب الكون، والفكر أضر شيء في جميع الخلوات، لا يُظهر لصاحبها ثمرة صحيحة، ولا يساعد النفس على حديثها، وتصرفاتها في مراتب الكون، ولابد من العزلة عن الخلق والصمت، وتقليل الطعام، واجتهد في ترك شرب الماء، فإذا ألفت النفس الوحدة، فعند ذلك ادخل الخلوة، وإذا اعتزلت عن الناس، فاحذر من قصدهم إليك، وإقبالهم عليك، فالمراد من عزلة الناس ترك معاشرتهم، وليس المراد ترك صورهم، بل المراد لا يكون قبلك ولا أذلك وعاء لمن يأتون به من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم، فأغلق بابك عن الناس. وباب بيتك عن أهلك، واشتغل بذكر رب الناس، ومن اعتزل وفتح باب قصد الناس إليه فذلك طالب رياسة وجاه، مطرود عن باب الله، والهلاك · إلى هذا أقرب من شراك نعله. واحذر من تلبيس النفس في هذا المقام، فإن أكثر الخلق هلكوا فيه. وينبغي أن يكون صاحب الخلوة شجاعًا مقدامًا ثابتًا عند سماع زعقة عظيمة، أو وقع جدار، أو مفاجأة أمر هائل غير جبان، ولا طائش كثير السكون دائم الفكـــــر، لا يفرح لمدح ولا يألم لذم، قائمًا بما تحتاج إليه من الأسباب خلوته ولا يتكلف له أحد ذلك.

فإن كان كذلك فينبغي أن يدخل الخلوة وإلا فلا، بل يستعمل العزلة، ويروض نفسه إلى أن يعتاد فلا تبقى النفس تحس به كما لا تحس بالعادات، فيدخل الخلوة عقب ذلك مستريحًا مستنشطًا طيب النفس، فراغًا من المجاهدة، خالي المحل من المكابدة، مهتمًا متضرعًا للذكر والتخلي من المطلوب، فإن المجاهدة في الخلوة تُذهب الجمعية التي هى روحها، لأنها تشغل في الوقت فلا يرد عليك وارد، فاجعل مجاهدتك في العزلة، قبل الخلوة حتى تأنس النفس بذلك، ومتى تكلفتً في خلوتك شيئًا من ذلك، من سهر أو جوع أو عطش أو برد أو حر أو حديث نفس أو وحشة، فاخرج منها إلى عزلتك حتى تستحكم.

وإذا أردت الدخول إليها فاغتسل غسل الجنابة، ونظف ثيابك وانوْ التقرب إلى الله تعالى].

انتهى ما قصدناه – من كلام ابن عطاء في كتابه (مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح) ص ٨١ – ٨٤.

مدة الخلوة:

والقارئ للتصوف والمنشغل به على السواء يتساءلون فيما بينهم عن المدة التي يقضيها المرء في الخلوة.

وفي جواب هذا التساؤل نجد القسمة العقلية تجبرنا على أن نتحدث من خلال ثلاثة مستويات لمدة الخلوة هي أكثرها وأعلاها، وهي أوسطها، وهي أقلها وأدناها.

أما أكثر مدة الخلوة فقد أجمع علماء التصوف والمنشغلون به على أنها لا حدَّ لأكثرها.

وأما أوسط مدة الخلوة، والسنة المتبعة فيها، والطريقة التي جرى عليها القوم في ذلك، فهي ثلاثون يومًا وليلة، وهي مدة تساوي شهرًا تقريبًا.

وأصحاب هذا الرأي والقائلون به يستأنسون بما قالوه وما حكموا به بوقائع من القرآن وأحداث قد جاءت بها السنة النبوية.

أما القرآن فإن موسى عليه السلام حين أراد أن يخلو بنفسه بين يدي ربه، وحين أراد له ربه أن يدخله في خلوته (أعني خلوة موسى عليه السلام) فقد كلفه أول الأمر أن يبقى في خلوته بين يدي ربه شهرًا كاملاً، أيامه ولياليه ثلاثون يومًا وليلة، على ما تراه في قوله تعالى: ﴿وَوَٰعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَٰثِينَ لَيْلَةً﴾ **[الأعراف/١٤٢]**، وعلى ما تراه في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ **[البقرة/ ١٨٥]**.

وأصحاب هذا الرأى إن كانوا قد استأنسوا بالقرآن، فقد استأنسوا كذلك بالسنة؛ إذ من المشهور فيها أن النبي ﷺ كان يتعبد في غار حراء ويتحنث كل عام الأيام ذوات العدد على نحو ما هو وارد في حديث بدء الوحي، ومدة التحنث في غار حراء كانت شهرًا من كل سنة، ولعله هو شهر رمضان. كما حفظت السنة أن

النبي ﷺ قد اعتزل نساءه شهرًا كاملاً بقي فيه وحده.

أما الحد الأدنى للخلوة فيما يراه القوم فهو عشرة أيام بلياليهن.

والقوم يستأنسون لذلك بأن النبي ﷺ كان يخلو لربه معتكفًا العشر الأواخر شهر رمضان، وأن موسى عليه السلام قد زيد له في المدة التي واعده فيها ربه عشرة أيام لتكون المدة أربعين يومًا.

وفي الحديث عن المدة يقول الشيخ زروق ما هذا مثاله: **[... فأكثرها عند القوم لا حد له، لكن السنة تشير للأربعين بمواعدة موسى عليه السلام.**

والقصد في الحقيقة: الثلاثون، إذ هي أصل المواعدة، وجاور ﷺ بحراء شهرًا كما في مسلم.

وكذا اعتزل من نسائه، وشهر الصوم واحد.

وزيادة القصد ونقصانه كالمريد في سلوكه، وأقلها عشر لاعتكافه عليه السلام].

وظيفة الخلوة:

والخلوة – كأي معلم على طريق السالك – لها وظيفتها ولها أهميتها التي لا يبلغ السالك إلا بمعرفتها واصطناعها.

والوظيفة تختلف باختلاف السالك؛ فمن السالكين أناس ترقيهم الخلوة وتأخذهم صعدًا بعد السفح الهابط إلى القمة السامقة التي يبتغيها كل طامع في كمال؛ ومن السالكين أناس قد بلغوا الكمال قبل أن يلجئوا إلى الخلوة أو بلغوه بخلوة سبقتَ ويريدون تكرارها، والخلوة لهؤلاء زيادة في الحال والكمال في الشخصية.

وفي جميع الأحوال الخاصة بهذا الصنف من السالكين فإننا نجد الخلوة ترتقي بصاحبها أو تمنحه زيادة في كماله وسموًا في حاله قال الشيخ: **[وهي (الخلوة) للكامل زيادة في حاله، ولغيره ترقية].**

وإذا كانت الخلوة نافعة – على ما علمت– فإن قصد مصطنعيها يبرر اصطناعها.

ومن مقاصد اصطناعها:

– تطهير القلب، وقطعه عن الشواغل، والارتفاع به فوق الصوارف.

ومن مقاصد اصطناعها:

تحلية القلب وتفريغه وحمله على نوع واحد من الذكر كأن يردد اسمًا واحدًا من أسماء الله أو يكرر الذكر بصفة واحدة من صفاته إلى غير ذلك من الأشباه والنظائر.

ومن مقاصد اصطناعها:

أن يعمد إلى حمل قلبه على الاهتمام بإدراك حقيقة واحدة يفهمها ويتذوقها وينشغل بها.

وفي ذلك يقول المصنف – رحمه الله– : **[والقصد بها (الخلوة) تطهير القلب من أدناس الملابسة، وإفراد القلب لذكر واحد، وحقيقة واحدة].**

ومن السالكين أناس يرغبون في الخلوة ومكونات شخصياتهم أو ظروفهم لا تعينهم على هذه الخلوة أو التلبس بها. وهؤلاء القوم لا يجوز لهم الانشغال بالخلوة إذ إن أيسر العمل ما وافق الطبع وساير الفطرة وانسجم مع المزاج لو لم يكن إثمًا.

ومن هنا يجب على كل سالك إذا رغب في الخلوة أن ينظر في مزاجه ويتأمل في طبعه ويسلك من طريق الخير ما يصلح له من ضروب تصل به إلى هدفه المقصود، وهو ما نبه عليه المصنف وأكد على السالك أن يلتفت إليه قال: **[وقد لا تصلح (الخلوة) لأقوام، فليعتبر كل أحد بها حاله والله أعلم].**

الخلوة والشيخ:

والمصنف يشدد بغاية تمثل أقصى ما تبلغه إرادته ورغبته على أن المريد لا يجوز له أن يدخل الخلوة من غير أن يكون له شيخ يرجع إليه يستشيره ويراجع معه آثار الخلوة فيه وثمرتها عليه.

وأنت على وعي كامل – والحمد لله – من أن موقع الخلوة هو في المرحلة الثالثة من تلك المراحل على طريق السالك وهي مرحلة تؤدي بصاحبها إلى إشراق نور الحق في سره فتأتيه اللَّمة بعد اللَّمة وهو لنقص خبرته قد لا يستطيع أن يفرق بين لمة الشيطان ولمة الملك وهنا تأتي ضرورة وجود الشيخ في هذه المرحلة ومن أخص خواص الشيخ أنه قد زاد الطريق قبل مريده وتعود عليه وعرف أسراره واطلع على ملابساته.

ولهذه الضرورة يقول المصنف ناصحًا مريديه وأمثاله: **[ولكنها (الخلوة) بلا شيخ مخطرة، وله فتوحٌ عظيمة]**.

ضوابط الخلوة:

والخلوة- في جميع الأحوال- لابد أن ترتبط بضوابطها وتنقسم بحدودها وضوابط الخلوة وحدودُها قد تمركزت كلها في الأصول التي ينبغي أن ترتبط بها من نحو الإيمان للعقيدة، ومن نحو الإسلام للشريعة، ومن نحو الإحسان للسلوك والعمل.

وهذا هو المفهوم من كلام المصنف الموجز حين قال: **[ولابد من أصل يرجع إليه]**- يعني السالك- .

صفة بيت الخلوة:

وأما هيئة بيت الخلوة فليكن ارتفاعه قدر قامتك، وطوله قدر سجودك، وعرضه قدر جلستك، ولا يكون فيه ثقب ينفذ فيه الضوء إلى الخلوة، ويكون بعيدًا عن الأصوات، وبابه وثيقًا قصيرًا في دار معمورة بالناس، والأحسن أن لا يبيت أحد قريبًا من باب الخلوة، ولا يكثر الحركة فيها، قيل: ولا يزيد على الفرائض والرواتب، وقيل: بل يقتصر على الفرائض والركعتين عند كل طهارة من الحدث واستقبال القبلة والاستمرار على الطهارة، وليكن موضع خلائك (مرحاضك) قريبًا من خلوتك، وتحفظ عند خروجك من الهواء الغريب فإنه يؤثر فيك تفريقًا زمانًا طويلاً، ولا تغير ماءك عليك، وإذا خرجت لحاجة سر عينيك وأذنيك، وليكن غذاؤك معك معدًا أو خلف باب الخلوة محفوظًا.

ومن الشروط أن لا يعرف أحد أنك في خلوة، فإن كان ولابد فأقرب الناس إليك. وليكن يجهل ما أنت عليه ولا يعرف ما تقصده لأجل تشوف النفوس لخروجه بماذا يخرج وهى علة كبيرة تبعد الفتح عليه، وأما الأكل في الرياضة والعزلة والخلوة فهو أن تأخذ اللقمة وتسمى عليها خالقها، بذلة وافتقار وحضور ومراقبة وتربص، حتى تعلم أنها قد استقرت في فم المعدة فبعد ذلك تأخذ لقمة أخرى تفعل بها مثل الأولى وهكذا إلى أن يتم غذاؤك، وليكن شربك الماء مصًا واقطع نفسك

مرارًا، ولا تجع الجوع المفرط، ولا تشبع الشبع المثقل، وعند أول خلاء المعدة اشرع في تحصيل الغذاء وليكن من وجه لا يتضرر منه مخلوق بكلفة، ولا يكن من حيوان أصلاً ولا يصنع لك غذاءك سواك وإن جهلت مزاجك فاعرض نفسك على الأطباء يعطوك من الغذاء ما يوافق طبعك ويصلح مزاجك وتقل لهم ما تريد أن تفعله، وعدم الفضول والثقل المؤدي إلى النوم والكسل فهم يركبون لك غذاء تبقى عليه الأيام الكثيرة التي لا تحتاج فيها إلى غذاء ولا إبراز، والأمر الكلي أن لا تستعمل إلا الغذاء الخفيف الملائم للطبع، البطئ الهضم المشبع الذي لا تحتاج معه إلى تصرف، والزم ما يحصل به اعتدال المزاج إذا أفرط يبسه أدى إلى خيالات وهذيانات، وإذا كان الوارد هو الذي يعطي الانحراف فذلك هو المطلوب، والبس الثياب ما يكون به يدك معقولاً، وليكن من وجه لا يريبك مثل الأكل، وليكن عندك حفاظ نقي تباشر به عورتك تغسله في أكثر الأوقات ولا تضطجع ولا تنم إلا عن غلبة ولا تقتل حيوانًا ولا نملة ولا غيرها، وإذا خفت من الهوام في رأسك فاحلقه وأعدد ثيابك لطهرك تستبدلها في أكثر الأوقات قبل أن يتعلق بها حيوان يشغلك ولا تلبث ساعة دون طهارة.

* * *

القاعدة الثالثة عشرة بعد المائة

تفاوت العبادة والمعرفة تبعًا لاهتمام السالك

- - - - - - - - - - - - - - - -

لابد من عبادة ومعرفة وزهادة لكل عابد وعارف وزاهد.

لكن من غلب عليه طلب العلم كان عابدًا، ومعرفته وزهده تابعان لعبادته.

ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهدًا، وعبادته ومعرفته تابعان لزهده.

ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفًا، وعبادته وزهده تابعان لأصله.

فالنسبُ تابع للأصول، وإلا فالطرقُ متداخلة، ومن فهم غير ذلك فقد أخطأ.

نعم يَخِفُّ الأمر ويقوي بحسب البِساط، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

في هذه القاعدة يتعرض المصنف للأمور الهامة على أساس منها يمكن للأغيار أن يتعرفوا على سالك الطريق إلى الله، كما يمكن للأغيار أن يتعرفوا على درجة السالك إلى الله ونسبته إلى هذه الدرجة. وتلك مسائل هامة يحتاج إليها كل باحثٍ في شئون القوم. وكل مهتمٍ بأحوالهم.

سمات السالكين إلى الله:

والسالكون إلى الله عز وجل طوائف مختلفة يجمعون أنهم آخذون في الطريق إلى ربهم، ويفرقهم أصول كل طريقة.

وإذا ما أردنا أن نتعرف على هؤلاء السالكين إلى الله، فعلينا أن ننظر إلى ما تجمّع لهم من سمات تتصل بعقائدهم وإيمانهم، أو تتصل بسلوكهم وأفعالهم وإسلامهم.

وهذه السمات تجمعها رءوس ثلاثة هي: العبادة، والزهد والمعرفة، فإذا ما أردنا أن نتعرف على كل خاصية من هذه الخواص، فإننا لن نزيد على أن نتذكر ما مر علينا من قواعد ذكرها المصنف من قبل، ولها صلة بالمعرفة والعبادة والزهد، ويعيننا على هذا التذكر أن نعيد بين يديك تعريف كل خاصية من هذه الخواص على الجملة.

فالعبادة: التزام بما أمر الله ونهى على أساسٍ من إخلاص الوجه لله، ومنها يُشتق العابد، فتكون العبادة صفة له.

والزهد: انقطاع القلب وتفريغ الفؤاد عما سوى الله عز وجل، ويكون الزاهد مشتقا منه وصف صاحبه، وهو مَن وقع الزهد منه.

وأما العارف: فهو هذا الذي أشرق غليه نور الحق في سره، وأصله العرفان.

وفي ذلك كله يقول المصنف: **[لابد من عبادة ومعرفة وزهادة لكل عابد وعارف وزاهد]**.

نسبة السالك إلى الله:

والسالكون إلى الله مهما اختلفت بهم الطرق فإنه من الأليق والأنسب أن لا

ينتسب كل منهم إلى طريقته يتميز بها عن غيره؛ لأن هذا الانتساب يُحدث بلبلة وحيرة، ويُنتج تفككًا وتشرذمًا، وأولى منه أن يلتزم السالك إلى ما غلب عليه من السمات، وتكون بقية السمات تبعًا لما غلب عليه؛ فأنت ترى الواحد منهم قد غلبت عليه العبادة فيقال له عابد، ويأتي الزهد والعرفان تابعين لعبادته. وأنت تجد الواحد منهم قد غلبت عليه سمة الزهد، فينتسب إليه ويقال: زاهد، وتكون العبادة والعرفان تابعتين لسمة الزهد. وأنت تجد الواحد منهم قد غلبت عليه سمة العرفان بعد أن أشرق عليه نور الحق في سرِّه فيقال له: عارف، وتكون سمتا الزهد والعبادة تابعين لهذه السمة.

وهكذا تكتمل ضابطة النَّسب أمامنا تُجمِّع ولا تفرق، مما يدفعنا إلى تكرار الحذر من الانتساب إلى غير ما ذكرناه من الطوائف والطرق، فكل طائفة من الطوائف، وكل طريقة من الطرق لها أصلها الذي تعتمد عليه، وتستند إليه، تنطلق منه وتظأر إليه فيكون ذلك باعثًا على الثقة فيها والاطمئنان إليها.

قال الشيخ المصنف: [... **لكن من غلب عليه طلب العلم كان عابدًا، ومعرفته وزهده تابعان لعبادته.**

ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهدًا، وعبادته ومعرفته تابعان لزهده.

ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفًا، وعبادته وزهده تابعان لأصله.

فالنَّسب تابع للأصول، وإلا فالطرق متداخلة، ومن فهم غير ذلك فقد أخطأ.

نعم، يخفُّ الأمر ويقوى بحسب البِساط، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة عشرة بعد المائة

عودة إلى الحديث عن الذكر (في فضله وكرامته)

- - - - - - - - - - - - - - - -

التزام اللازم للملزوم موصل إليه، فمن ثمَّ فَضَلَ الذكر وغيره.

إذا ما أردت أن يلزمك فالزم ملزوميته، وقد قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة/١٥٢]، ولا أعظم من هذه الكرامة.

وجعل لكلٍ حدًّا ووقتا إلا ذكره تعالى، إذ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ [الأحزاب/٤١] و﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران / ١٩١]، ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة/ ٢٠٠].

وقال رجل: يا رسول الله، كثرت عليّ شعائر الإسلام، فدلني على عمل أدرك به ما فاتني.

قال: «لا يزال لسانك رطبًا من ذكر الله».

ولأبي سعيد عند ابن حبان: «اذكر الله حتى يقولوا: مجنون».

والذكر منشور الولاية، فمن أُعطي الذكر فقد أعطي المنشور.

قال شيخنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وعليك بدوام الذكر، وكثرة الصلاة على رسول الله ﷺ، وهي سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخًا مرشدًا، فقد سمعت في ستة وأربعين وثمانمائة بالحرم الشريف رجلاً من الصالحين روى لي ذلك عن بعض أهل الصدق مع الله، وكلاهما معروفان رأيتهما، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

ويعود المصنف هنا إلى الحديث عن الذكر مرة أخرى لمكانته من جهة، ولأهمية الغاية التي ينتهي إليها من جهة أخرى.

ولأن الذكر مرتبط بغايته، وجدنا المصنف يسوق الحديث عن الذكر في إطار من فهم وتصوُّر اللازم والملزوم وما بينهما من علاقة تفيده هنا وهو يتحدث عن الذكر. فلنقف قليلاً نتحدث في سطور عن اللازم والملزوم.

بين اللازم والملزوم والملازمة:

إن العلماء يتفقون على أن **الملازمة لغة** هي: [امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه].

وأهل الفن يرون أن الملازمة في الاصطلاح هي: [كون الحكم مقتضيًا للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضروريًا كالدخان للنار في النهار والنار للدخان في الليل]؛ فأنت إذا رأيت في النهار دخانًا يصَّعد في السماء، حكمت ضرورة بأن هناك نارًا كان الدخان الذي رأيناه صادرًا عنها، فالدخان لازم، والنار ملزومة له؛ إذ لا دخان بغير نار، وأنت إذا رأيت في الليل نارًا قد مزقت بضوئها الظلام، حكمت ضرورة بأن هناك دخانًا صادرًا عن هذه النار وإن كنت لا تراه، فتكون النار التي رأيتها ليلاً لازمة، ويكون الدخان الذي حكمت بوجوده ضرورة ملزومًا؛ إذ لا توجد النار بغير دخان هو ما انتهى إليه الوقود الذي سعَّر تلك النار.

وللملازمة أُقسام تنقسم إليها باعتبارات مختلفة.

فمنها الملازمة العقلية وهى: [ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض ما دام أبيض].

ومنها الملازمة العادية وهى: [ما يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كفساد العالم على تقدير تعدد الآلهة بإمكان الاتفاق].

ومنها الملازمة المطلقة وهى: [كون الشيء مقتضيًا للآخر، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم كوجود النهار لطلوع الشمس فإن

طلوع الشمس مقتض لوجود النهار وطلوع الشمس ملزوم وجود النهار لازم].

ومنها الملازمة الخارجية وهي: [كون الشيء مقتضيًا للآخر في الخارج أي في نفس الأمر أي كلما ثبت تصور الملزوم في الخارج ثبت تصور اللازم فيه كالزوجية للاثنين فإنه كلما ثبت ماهية الاثنين في الخارج ثبت زوجيته فيه].

ومنها الملازمة الذهنية وهي: [كون الشيء مقتضيًا للآخر في الذهن أي متى ثبت تصور الملزوم في الذهن ثبت تصور اللازم فيه كلزوم البصر للعمى فإنه كلما ثبت تصور العمى في الذهن ثبت تصور البصر فيه].

من العام إلى الخاص:

وبعد ما ذكرناه لك تجد المصنف يستند إلى ما قلناه ثم يقترب رويدًا رويدا من موضوعه، فيقول: [التزام اللازم للملزوم موصل إليه، فمن ثم فضل الذكر غيره.

إذا ما أردت أن يلزمك فالزم ملزوميته].

اللازم والملزوم في مجال الذكر:

وحين اقترب المصنف من موضوعه على هذا النحو، كان لابد أن يطبق فكرته التي صدر بها هذه القاعدة على الذكر الذي هو موضع اهتمامه هنا.

والذكر فيه لازم وفيه ملزوم، ذلك أن الله عز وجل قد أخبرنا أنه من ذكر ربَّه من العباد ذكره ربُّه في ملأ خير منه، فأصبح بين ذكر العبد لربه، وذكر ربه له نوع ملازمة شرعية لا تنفك، فنحن إذا ذكرنا ربنا كان ذكرنا له طريقًا يدلنا على ذكره لنا ضرورة ارتباط اللازم بالملزوم.

أدلة واستظهار:

والمصنف يؤكد على هذا الارتباط بين ذكرنا لله وذكره لنا بما ورد في مصادر الدين من نصوص تؤكد هذا الارتباط.

ومن ذلك:

أ – ما جاء في سورة البقرة / ١٥٢: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾.

ب – ما جاء في سورة الأحزاب/ ٤١: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾.

وأنت إذا تأملت في هذا النص علمت أن الذكر قد تميز بالإطلاق لا يتقيد بزمان ولا مكان ولا حال ولا عدد.

ج- وما جاء في سورة آل عمران /١٩١: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾.

د- وما جاء في سورة البقرة /٢٠٠: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾.

هذا بعض ما ورد في القرآن الكريم واتخذه المصنف ظهيرًا لفكرته.

وما ورد في القرآن له نظائر في السنة.

ومن ذلك:

أ - ما أخرجه الترمذي (٣٣٧٥) وابن ماجة (٣٧٩٣) والبيهقي في السنن (٦٣١٨)، ففي الترمذي عن عبد الله بن بشر أن رجلاً قال: **يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ وأنا قد كبرت فأخبرني بشيء أتشبث به قال: «لا يزال لسانك رطبًا بذكر الله تعالى»**.

ب- ما أخرجه الإمام أحمد في المسند (٦٨/٣)، والحاكم في المستدرك (٦٧٧/١) وابن حبان في صحيحه (٨١٧) إلى أبي سعيد: **«اذكر الله حتى يقولوا مجنون»**.

الذكر والولاية:

هذا. وإن للذكر مكانته في الولاية، حيث إنه لها سمة وعلامة وهو منشورها الدال عليها على ما يقول المصنف: **[... والذكر منشور الولاية، فمن أعطى الذكر فقد أعطى المنشور]**.

المصنف ينقل في فضل الذكر والصلاة على النبي عن شيخه:

ثم يُنهي المصنف حديثه في هذه المسألة بما يستأنس به من كلام شيخه الحضرمي الذي قابله في مصر على نحو ما كتبناه لك في الجزء الأول من هذه المجموعة والمعنون: **«الشيخ زروق سيرة ومسيرة»**.

استأنس الشيخ زروق بكلام شيخه أبي العباس الحضرمي في موضوع الذكر والصلاة على النبي قائلاً: [... قال شيخنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وعليك بدوام الذكر، وكثرة الصلاة على رسول الله ﷺ، وهي سُلَّم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلقَ الطالب شيخًا مرشدًا، فقد سمعت في ستة وأربعين وثمانمائة بالحرم الشريف رجلاً من الصالحين روى لي ذلك عن بعض أهل الصدق مع الله، وكلاهما معروفان رأيتهما، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الخامسة عشرة بعد المائة

عودة إلى الحديث عن الذكر (في فضله وكرامته)

- - - - - - - - - - - - - - -

نورانية الأذكار مُحرقة لأوصاف العبد، ومثيرة لحرارة طبيعة بانحراف النفس عن طبعها.

فمن ثم أمِر بالصلاة على رسول الله ﷺ لأنها معها كالماء تُقوي النفوس، وتُذهب وهج الطباع.

وسر ذلك في السجود لآدم عند قولهم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/٣٠].

ولهذا أمر المشايخ بالصلاة على رسول الله ﷺ عند غلبة الوجْدِ والذوق، ولذلك شاهد.

وقد أشار إلى ذلك الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ قال: الصلاة على محمد ﷺ أمحق للذنوب من الماء البارد للنار، (ألا ترى)... إلى آخره، فليعتمد.

وقد نصّ في «مفتاح الفلاح»: أن علامة الفتح ثوران الحرارة في الباطن والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــــرح

- - - -

هذه قاعدة في الذكر تَحَمّلَ المصنّف فيها تبعة معالجة زاوية سر زوايا الذكر وأثره على هذه النفوس التي رغبت في أن تسلك طريقها إلى الله وهذه الأرواح التي تطلّعت إلى أن تحمل هذه الأجسام التي استقرت فيها على أن تصطنع المعروف بين الخلائق وعلى أن تتخلص من تطلعات الغرائز وما تجليه على الأجسام والأرواح من كدورات.

أثر الذكر على شخصية السالك:

وأنت إذا أردت أن تعرف ما للذكر من أثر على شخصية السالك فيجب عليك أن تفقه طبيعة الذكر وما له من أثر، وأن تفقه طبيعة النفس الإنسانية وما يضاد هذه الطبيعة فيفسدها وما يساوق هذه الطبيعة فيصلحها.

أما طبيعة الذكر فهى طبيعة نورانية لِصلتها بالملأ الأعلى ولما لها من خاصية الصعود إليه محملة على العمل الصالح على نحو ما قال – عز وجل- [فاطر/١٠]. «**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**».

والذكر – بما له من هذه الطبيعة- تتعدد وظائفه وتتنوع فوائده.

أما النفس الإنسانية التي يملكها المكلف، فأخص خواصها أنها قد هبطت إلينا من المحل الأرفع، ثم حلّت بتلك القبضة من طين الأرض، وقد امتلأت بالغرائز وما للغرائز من تطلعات، وما للمادة من ظلمات، فحين هبطت النفخة من روح الله وحلّت بالجسد وجدت نفسها وقد أحيطت بنار الغرائز الملتهبة تحرقها وتخلد بها إلى الأرض فتوجهت بطبيعتها إلى خالقها ترفع الأكفَّ إليه، وتستغيث بصفات جماله، فجاءت الرسالة المحمدية – كغيرها من سائر الرسالات- مشتملة على الذكر بما له من أنوار، وما له من صلة بالملأ الأعلى، فكان للذكر بأنواره وبصلته المتميزة تلك قادرًا – بطبيعته- على أمرين:

- **الأول منهما:** هو إطفاء هذه النار الملتهبة التي يُسعِّرُها متطلبات الغرائز.

- **والثاني من هذين الأمرين:** هو قدرته الفائقة – بما له من صلة بالملأ الأعلى – على أن يمد هذه النفس بما يُحييها كالماء يمد الله به الأحياء فيتجنب كل

حي بسببه أسباب الهلكة والإشراف على العدم.

وهذا أمر قد فطن له المصنف حين قال: (**نورانية الأذكار محرقة لأوصاف العبد، ومثيرة لحرارة طبعه بانحراف النفس عن طبعها**).

والصلاة على النبي من ذلك الفصيل:

ومن حكمة الحكيم ورحمته ورفعه لمكانة الحبيب محمد ﷺ أنه قد جعل الصلاة عليه من هذا القبيل وما ذلك إلا لأمرين:

الأول منهما: أن الله – عز وجل- قد أمرنا أن نصلي على النبي صلاة مكافئ وهو أمر يبدو بالغ الصعوبة بل يبدو أنه من باب التكليف بما لا يطاق.

الثاني منهما: أن الله رحم المكلف الذي يجد من نفسه استعدادًا للصلاة على النبي ﷺ وتطلعًا شديدًا لذلك مع شعوره بالعجز عن الأداء.

حينئذٍ يرحمه الله ويطلب إليه أن يحيل على ربه قائلاً في أبسط البسائط: «اللهم صلِّ عليه» حينئذٍ كان للصلاة على رسول الله طرفان، فنقطة البداية من العبد طلبًا ورجاءً ونقطة النهاية من الله – عز وجل- قبولاً وإجابة.

حينئذٍ تكون الصلاة على سيدنا رسول الله ﷺ مطفئة لنار الغريزة سارية في الروح كالماء تحيا به النفوس وينتفع به الأحياء.

والمصنف يلتفت إلى هذا كما التفت إلى سابقه، ويجد له من الآثار ظهيرًا ومعينًا فيقول: (**فمن ثَمَّ أمر بالصلاة على رسول الله ﷺ لأنها كالماء تقوي النفوس، وتُهذب وهج الطباع**).

وظهير هذه الفكرة يراها الشيخ في القرآن والآثار.

أما أنها في القرآن فقد التقطها المصنف من خطاب الله للملائكة حين أراد أنه سيخلق خلقًا جديدًا ويجعله خليفة في قوله تعالى [البقرة/٣٠] ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وأما أنها في الآثار فقد التقطها المصنف مما نُسب لأبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من قوله: «الصلاة على النبي ﷺ – **أمحق للذنوب من الماء البارد للنار، والسلام عليه أفضل من عتق الرقاب**»، وأنت واجد ذلك في الكنز (٢١٣/١)، وحياة

الصحابة (ج٣/٢٣٥)، ونزهة المجالس (ج٢/ص١١٩).

وكتب المصنف في ذلك، قال: (وسر ذلك في السجود لآدم عند قولهم: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ **[البقرة/٣٠]**.

(ولهذا أمر المشايخ بالصلاة على رسول الله ﷺ عند غلبة الوجد والذوق ولذلك شاهد).

وقد أشار إلى ذلك الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ قال: «الصلاة على محمد ﷺ أمحق للذنوب من الماء البارد للنار، (ألا ترى)... إلى آخره. فليعتمد».

ثم أضاف قائلاً: «وقد نص في مفتاح الفلاح»: **أن علامة الفتح ثوران الحرارة في الباطن» والله أعلم)**.

* * *

القاعدة السادسة عشر بعد المائة

الدعاء حقيقته ووظيفته

- - - - - - - - - - - - -

النظر لسابق القسمة وواجب الحكمة هو القاضي بأن الدعاء عبودية اقترنت بسبب، كاقتران الصلاة بوقتها، وكذا الذكر المرتّب لفائدة ونحوها.

لأنك إذا قلت: تذكير (أو ذكر)، فإنما يُذكَّر من يجوز عليه الإغفال.

وإن قلت: تنبيه، فإنما ينبَّه من يمكن منه الإهمال.

وإن قلت: تسبب، فجُلُّ حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل، وقد جاء الأمر به وترتيب الإجابة عليه، فلزم أن يراعى من يحث الحكمة، ولذا صح بمفروغ منه: ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ﴾ [آل عمران/١٩٤]، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة/٢٨٦].

عند من قال به، وهو دعاء الأبدال.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

لقد حاول المصنف في هذه القاعدة أن يثير فينا كوامن الشوق إلى معرفة جانب مهم من حكمة الله في خلقه، وهو جانب يتصل بتكليف المكلف وما لهذا التكليف من فائدة، وكأني بالمصنف يريد أن يحمل كل طُلَعَةٍ على جناح المعرفة ليقف على أسرار الشريعة وهي تتوجه إلى بناء الشخصية المميزة لكل إنسان مسلم. ولما كانت الشخصية كلاً مركبًا من أجزاء جاءت الشريعة قسمة عادلة تساوق وتسامن أجزاء هذه الشخصية بحيث يقوم كل جزء من التشريع برعاية ما يُعهد إليه من أجزاء الشخصية يبنيه على قواعده، ويشيده على أسسه.

إنه لتشريع عجيب، لو نظرت إلى أجزائه وارتباط كل جزءٍ من هذه الأجزاء بما يناسبه من وظيفة بناء الشخصية لرأيت عجبًا من العجب.

وأنت ترى الإنسان حين يتوجه إلى الله بالدعاء يرفع إلى جهة السماء يديه تكليفًا من ربه بذلك، أخبر بذلك نبيُّه عنه وحيا يُوحي، ورُوى عن النبي رفع اليدين عند الدعاء في مناسبات مختلفة أحصاها بعض العلماء فبلغت سبعين موطنًا، الأمر الذي يجوز معه أن نقول: إن رفع وقد اليدين عند الدعاء إلى جهة السماء قد ورد الخبر به عن النبي متواترًا تواترًا معنويًا. ولقد ظن من يفكرون بأعضائهم أن في رفع الأيدي جهة السماء عند الدعاء دلالة قاطعة على أن الله في السماء (وحاشاه أن يحويه مكان).

نحن نرى ذلك ونعقله، ولا تخطئنا رؤيته كما لا تخطئنا الحكمة منه.

وأنت ترى الإنسان حين تدركه الصلاة يأخذ موقعه إلى الصلاة مسامتًا للكعبة البيت الحرام، ووجهه إلى جهة القبلة ويتحدد التوجه إلى عين الكعبة كلما اقترب منها. وكلما كان قريبًا من الكعبة متمكنًا من النظر إليها، كان نظره إلى الكعبة عبادة يُؤجر بها ويثاب عليها.

والإنسان إذا خرَّ إلى الأذقان، وهوى إلى السجود، يكون سجوده كاملاً كلما سجد الساجد على سبعة أعظم، أولاها عظمة الجبهة وهي أفضل شيء في الإنسان وأكرمه.

وأنت إذا نظرت إلى هذه الثلاثة لوجدت أن في رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء رمزًا لعزة المسلم، يرفع رأسه بين العالمين، ويرفع كفيه إلى الموجود الواحد لا شريك له ليعبر بشخصيته مع قوله عن أن: العزة لله ولرسوله وللمؤمنين. فإذا ما أخذه الغرور أدركته عبادة السجود فأخذت به إلى الخضوع المطلق وهو خضوع غير مُذل إلا أن تكون المذلة والعبودية للذي خلقه. وبين رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء، ووضع الجبهة على الأرض في السجود تأتي الاستقامة والاعتدال في بقية أركان الصلاة تُشعر المكلّف بقيمة شخصيته.

هذا مثلٌ ذكرناه لنستعين بواسطته على إفهام من يريد أن يفهم حكمة تنوع العبادات، وتنوع آثارها في بناء الشخصية الإنسانية.

ومن خلال تأمل يسير نجد الإنسان قد التأم من جسم تكوّن من عناصر الأرض، ومنه أعضاؤه الجزئية التي يلتئم منها الجسم الكلي، يقوم بهذا الجسم النفخة من روح الله، والتي هي قلبه وعقله ونفسه وروحه.

وكل عضو من أعضاء الجسم له من العبادة ما يناسبه، وله من التشريع ما يُصلحه.

ولكل وجه من أوجه النفخة من روح الله جانب من التشريع يصلحه، وجزء من التكليف يُقيمه على سوقه.

هذا أمر يظهر للناظر بادي الرأي يُعرب عن حكمة الله من توزيع الشريعة إلى أسهم وأنصباء، يُلحق كل واحدٍ منها بما يناسبه من مكونات الإنسان، فيُقيم أَوَدَه، ويصلحه حين يُهيئه لاستقبال وظيفته، وإصلاح ما يُناط به من هذه الشخصية التي أراد الله لها أن تستقيم على منهج الإسلام.

وهذا كلام أوجزه المصنف وركزه في عبارته التي استقبل بها هذه القاعدة واتخذ منها صدرًا لها.

قال: **[النظر لسابق القسمة وواجب الحكمة هو القاضي بأن الدعاء عبودية اقترنت بسبب، كاقتران الصلاة بوقتها، وكذا الذكر المرتِّب لفائدة ونحوها].**

الدعاء والذكر من العبادات:

وبعد هذا التعميم نرى المصنف يقترب رويدًا رويدًا من الحديث عن الدعاء

والذكر، باعتبار أن كلاً منهما عبادة لها خواص العبادة ووظائفها، وبين الذكر والدعاء مُشترك يجمع بينهما، وهو أن كلاً من الذكر والدعاء عبادة يقوم بها اللسان، ومهمة كل منهما مرتبطة بهذا اللسان، ومختصة به، تنطلق منه وتُلقي بظلالها على سائر جوانب الشخصية.

تلك هي نقطة الاشتراك بين الذكر والدعاء، هذا الاشتراك الذي التفت إليه كثير من المؤلفين، وكثير من العاملين، المريدين منهم والمؤدبين حيث ربطوا بينهما في الحديث كما ربطوا بينهما في العناية على نحو ما فعل الإمام الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» ووضع عنوانًا يجمع بين هاتين العبادتين هكذا – كتاب الأذكار والدعوات– واستودعه النهايات من ربع العبادات.

ومع هذا المشترك الجامع وجدنا للدعاء مشخصاته، كما وجدنا للذكر مشخصاته ومميزاته، تظهر هذه المشخصات حتى في مجرد استعمال الألفاظ مرتبطة بما تدل عليه من المعاني؛ فأنت إذا أمرت إنسانًا أن يتذكر أو يذكر؛ فأنت تعرف بالبداهة أنك لا تأمره بذلك إلا إذا كان يتأتى منه النسيان، تمامًا مثلما تقول لإنسانٍ ما انتبه أو تنبه، فإنك لا تقول له هذه الكلمة إلا إذا كنت على وعي كامل بأنه إنما يتأتى منه الإهمال.

ولننصرف الآن عن الذكر لنتوجه بالحديث إلى الدعاء حيث إن المجال الآن له.

حقيقة الدعاء وأنواعه:

وما ذكره الشيخ إلى الآن يصلح أن يكون توطئة للحديث عن الدعاء من بعض جوانبه.

ومن الجوانب التي تسترعي الحديث عن الدعاء، هو أن الدعاء عبادة، منها: ما هو موقوت مقيد، ومنها ما هو مطلق لا يقيده إلا رغبة الداعي بالتوجه إلى ربه بالدعاء، فإن شئت أن تقول: إن الدعاء كله مقيد، على اعتبار أن بعضه قيده الشرع، وأن بعضه قد قيده اللجأ واشتياق العبد إلى مخاطبة ربه فافعل، وإن شئت أن تقول: إن الدعاء منه ما هو مقيد بتقييد الشرع، وما عدا ذلك فهو مطلق فلك ذلك.

ومع كل هذه الاعتبارات فإن الدعاء يمكن لنا أن نقسمه إلى قسمين رئيسين:

أما **أحدهما:** فهو هذا النوع من الدعاء الذي لا يرتبط بسبب ولا يحتمل معنى الطلب، وإنما قصاراه أنه نوع عبادة منتهاها بما يتعلق بالثمرة أن ثمرته في راحة البال.

وهذا قسمٌ قد أظهرته الشريعة بتعبيرات دالة دلالة قطعية على ما يراد منها.

ففي خواتيم سورة البقرة تحدث الله عن الأنبياء والمؤمنين، وفي الحكاية عنهم أنهم كانوا يدعون الله بأمور قد جاء الوحي بالفراغ منها، ودل عليها صحيح الاعتقاد.

فمن أقوال النبيين والصالحين هذه الدعوات [البقرة/٢٨٦]: ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ مع **قول النبي في صحيح الحديث:** «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**». ومهما كان للعلماء من أقوال: فإنا نجد أنه مما لا يحتمل الشك: أن الله قد طلب إلى عباده أن يدعوه للتقرب والعبادة، وأن يشمل دعاؤهم حتى هذه الأمور التي أخبرهم الوحي أن الله قد أعفاهم منها.

ثم إن هذه الدعوات قد اشتملت كذلك على أمورٍ قد أعفاهم الله من تبعتها.

ومنها: ما أحل باليهود من عقوبات قد ترتبت على إثم جانفوه، أو على ظلم قارفوه: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء ١٦٠].

وفي صريح الوحي أن الله لن يُحمّل أمة محمد تبعة أمور اختُصت بالأمم السابقة، ومع ذلك؛ فلقد كان الرسول والذين آمنوا معه يقولون في دعائهم: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾.

وفي موجبات الاعتقاد أن الله - وإن كان يجوز له- أن يكلف العباد بما لا يستطيعون، إلا أن حكمته ورحمته وواقع شرعه أمور كلها قد أكدت بأن الله من حيث الواقع التشريعي لم يفعل، ومع ذلك فقد جاءت الدعوات بطلب إعفاء ما قد فرغ الله من إعفائهم منه، من نحو قوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾.وأوضح من هذا فيما نحن بصدده قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱحْكُم بِٱلْحَقِّ ﴾ **[الأنبياء ١١٣]**، وفي قراءة: «**قل رب احكم بالحق**».

ومن المعلوم أن الله لا يحكم إلا بالحق.

هذا قسم من أقسام الدعاء لا يجوز أن يُفهم إلا أن يكون الدعاء عبادةً ثمرتها

راحة البال، والأنس بذي الجلال والجمال ومخاطبته.

والقسم الثاني من أقسام الدعاء، هو هذا القسم الذي غايته: اللجأ لاستنقاذ النفس من المكروه، وتشوفها إلى حَمْل المحبوب، وتحصيل المرغوب.

تفصيل بعد إجمال:

وما ذكرناه إلى الآن إنما هو قول مجمل يفيد البعض ولا يفيد آخرين مما يجعلنا نحتاج بعده إلى قول فيه شيء من البسط، وفيه قدر من التفصيل، فنقول وبالله التوفيق: إن كلمة (الدعاء) ومادتها على العموم قد وضعها الواضع اللغوي لتفيد الطلب على الجملة، والطالب يكون صاحب حاجة يرفعها إلى من أمرها بيده على وجه يؤنسه ويريح باله.

وفي معاجم اللغة تصريفات هذه الكلمة وما يدل عليه كل أصيل ثابت منها أو فرع مشتق يتفرع على الأصيل ينطلق منه ويعود إليه.

فـ (الدعاء) في الاصطلاح الديني دلالته على معناه أكثر دقة، فهو عند علماء الدين والشريعة والآداب عبارة عن:- طلب اللاجئ من الله على وجه يتعلق بجلب خير أو كشف ضر، به تهدأ النفس ويستريح البال- .

ونحن قد قصدنا إلى وضع هذا التعريف على هذا النحو الذي رأيت، لعلنا نساهم من خلاله في حل إشكالٍ قد تشرذمت على أساسٍ منه الآراء.

وصورة هذا الإشكال قد جاءت حين تساءل بعض العلماء عن فائدة هذا الدعاء يتوجه به العبد إلى ربه، طالبًا منه رفع الضر أو جلب المنفعة، والعبد يعلم أن القلم قد رُفع، وأن الصحف قد جفت، وأن الله قد قضى بقضائه تصريفات الكون ومجريات الحوادث، واستقر ذلك في علمه استقرارًا تستحيل مخالفته، وإلا انقلب العلم جهلاً.

هذا هو الإشكال وهو يمثل لونًا من الإعضال ربما تقف أمامه بعض العقول في حالة يجد أصحابها أنفسهم وقد ضاقت بهم الصدور، وبلغت القلوب الحناجر، وظن ضعفاء الإيمان بربهم الظنون.

وللعلماء في حل هذا الإعضال وتجاوزه مقالاتٌ، كل مقالة إنما تعبر عن توجه أصحابها، وتكشف عن وجهتهم الفكرية. ومن هذه المقالات ما يستريح إليه المنطق،

ومنها ما تتوقف فيه العقول وتتطلب فيه إعادة النظر.

فمن العلماء قوم يعالجون هذا الموقف ويناقشون هذا الإعضال على طريقتهم، فقالوا: إن الدعاء لا يغير شيئًا مما قضاه الله، ولكنه من الأسباب في صرف المكروهات وجلب المحبوبات، فمن قدر الله له خلاصًا من ورطته أو نيلاً لأمنيته وفقه للدعاء، ومن لم يُقدَّر له الخلاص لم يوفقه إليه.

هذا نوع توجه في حل الإعضال قائم على فكرة ربط الأسباب بمسبباتها، وهو توجه لم يقتنع به من أثاروا هذا الإعضال، فقالوا: فما بالنا نرى من يدعو ومن لا يدعو في الحظ سواء، بل هنالك أناس ما دعو الله في شيء قط ومع ذلك تأتيهم مطالبهم على ما يرومون لا تكاد تتخلف لهم أمنية؟ ونرى أناسًا يقضون ليلهم ونهارهم في الدعاء ومع هذا فلا يكادون يصلون إلى قوتهم اليومي، فأين فائدة الدعاء وأين ضرر تركه؟!

وكاتب هذه الصفحات يحاول أن يخرج من الجدل كله ليقول كلمة أقرب إلى البساطة في حل الإعضال منها إلى تضخيم الألفاظ وتعقيد أوجه دلالتها، فنقول: إننا لا ننكر أن الله يحكم الكون على مقتضى علمه وحكمته لا معقب لحكمه ولا ناقض لإبرامه. ولا ننكر أن الدعاء لا يغير ما قضاه الله فهو لا ينقض ولا يُحوَّل لدعاء إنسان وإلحاحه، ولكننا نسأل معارضنا هذا السؤال وهو: أليس للإنسان حاجات يريد نيلها، وأمامه في الحياة صعوبات يرجو تذليلها، وإنه في مدى عمره قد ينال تلك الحاجات بعضها أو كلها، ويذلل تلك الصعوبات سائرها أو جزءًا منها؟ إن قلت نعم - ولا مندوحة من ذلك - قلنا: أليس نيل الإنسان تلك الحاجات وتذليله لتلك الصعوبات فعل الله وأثرا من آثار رحمته؟ إن قلت نعم - ولا نخال أحدًا يقول غيره إلا إن كان ملحدًا - قلنا: فالمسلم مع عرفانه هذا يدعو الله بحاجاته كلها، فإن صادف دعاؤه ما قدره الله نال منه وأُجر على دعائه، وعُدَّ غير غافل عن مولاه، وإن لم يصادف دعاؤه مراد الله لم ينل ما رجاه وأُجر على دعائه، وعُدَّ ذاكرًا مولاه.

وأنت ما إذا فهمت ذلك على نحوه ووجهه وضممته إلى ما قلنا من قبل، من أن الله امتدح أناسًا من المؤمنين والرسل، ومن أوائلهم سيدنا محمد ﷺ على دعاء

توجهوا إلى الله به، وهو يحمل في مضمون دلالته أمورًا طلبها هؤلاء، وقد فرغ الله من إعفائهم من تبعتها، وأمورٍ أخرى قد قضت العقيدة في الله بأنه لا يليق بالله مخالفتها.

أنت إذا علمت هذا وذاك، وفقهت الكل وأجزاءه، لم يخفَ عليك بعد ما ذكرناه مرارًا وحملناه على عبارةٍ عرّفنا بها الدعاء، وهو أن الله قد جعل الدعاء عبادة كسائر العبادات، وظيفتها أنها تنتهي بالعبد إلى راحة باله في الدنيا وفي الآخرة على السواء.

والمأثور عن النبي ﷺ أنه لم يكتف – وهو الذي لا ينطق عن الهوى– بسلْك الدعاء وإدراجه في العبادات، وإنما أنبأنا عن ربه أن الدعاء مخ العبادة. وأنت خبير بأن المخ موضع المراكز العصبية للكائن، منه تصدر الحركة والإحساس، وإليه تعود أسباب الحركة والإحساس.

الدعاء أقسامٌ وأنواع:

ونعود من جديد – رغبة في زيادة التفصيل– فنقول لك: إن للدعاء أنواعا وأقساما، مورد القسمة فيه هو حقيقة الدعاء نفسه.

وأنا ذاكر لك بمشيئة الله بعض هذه الأقسام فتأملها ففيها منجئ لي ولك من ظلمات الوهم.

في شرح أسماء الله الحسنى للقشيري ما ملخصه: (الدعاء جاء في القرآن على وجوه: منها العبادة نحو [يونس/١٠٦]: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ﴾ ومنها الاستعانة نحو [البقرة/٢٣]: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ ومنها السؤال نحو [غافر/٦٠]: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ومنها القول نحو [يونس / ١٠]: ﴿دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ ٱللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ ومنها النداء نحو [الإسراء/٥٢]: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا﴾، ومنها الثناء نحو [الإسراء/١١٠]: ﴿قُلِ ٱدْعُوا ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْمَاءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾). انتهى ما أردناه من هذا الكتاب.

الدعاء من عبادة صفوة المتصوفة:

وصاحب القواعد يأخذنا إلى أمر مهم، وهو أن العبادات إذا كان البعض منها مربوطًا بميقاته الزماني، كالصلاة مثلاً، وإذا كان منها ما هو مربوط بمفهومه وماهيته، فإن الدعاء ليس بدعًا من هذه المنظومة، ذلك لأنه مربوط بسببه لا يستثني منه إلا من كان متمحضًا للعبادة، مقصودًا لزيادة القرب، يصطنعه من يصطنعه بغية الحصول على الأنس، والانتهاء إلى راحة البال، كأن يدعو الإنسان ربه بمفروغ منه مثلاً، أو بما أرسته العقيدة في الله على نحو ما ضربنا له الأمثال.

وهذا النوع الأخير الذي لا سبب له إلا البحث عن الأُنس وزيادة القرب وراحة البال، هذا النوع الأخير هو الذي اختاره الأبدال والأصفياء من المتصوفة منهجًا لهم في عبادتهم لله عز وجل على نحو ما ذكره المصنف وصرح به.

والله الهادي إلى سواء السبيل.

* * *

القاعدة السابعة عشرة بعد المائة

الجمع بين عبادتين استويا في الأصل في وقت واحدٍ غير جائز عقلاً ولا شرعًا

- - - - - - - - - - - - - -

الجمع بين عبادتين استويا في الأصل في وقت واحد غير جائز عقلاً ولا شرعًا.

استواء العبادتين في الأصل مع جواز ترك إحداهما للأخرى شرعًا يقضي بالبدلية فيهما.

فالذكر بدل من الدعاء عند اعتراض الاشتغال به عنه، وبالعكس.

وقد صح: «من شغله ذكري عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين».

فظهرت أفضلية الذكر في هذه الحالة.

والتحقيق أن الأفضل في كل محلٍ ما وقع فيه؛ إذ الكل وقع لأنبياء الله في أحواله، وهم فيها على أفضل الأحوال، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

يرحم الله أهل العلم ولا يحرمنا من نوره ولا من الانغماس في بحاره.

يرحم الله أهل العلم فهم سُرُج الدنيا وضياؤها، وهم المرشدون للخلق على طريقهم الذي يسلكونه إلى الحق.

وألا يحرمنا الله عز وجل من نور العلم، وأن يغمسنا في بحاره، فالحياة بغير علم طريق مظلم، وبيداءٌ موحشة.

ونحن نحسب أن الشيخ زروق من هؤلاء الرجال الذين منحهم الله العلم بعد أن طلبوه، وتهيئوا له، فكان هو وأمثاله علامات هداية على الطريق، وكانوا وسيلة يدعون إلى الله ويجمعون حولهم مريدين لهم، هم عباد الرحمن في الحقيقة.

الشيخ زروق وتمكنه من المعرفة:

والشيخ زروق مع أنه مُهنيٌ في مجال التربية والسلوك، فهو كذلك يتحدث في العلم بحرفية قدْ قطع على طريق الوصول إليها شأوًا بعيدًا.

وهذه القاعدة التي نحن بصددها الآن خير شاهد على ما نقول، وأنصع مبررٍ لما سقناه بين يديك من أحكام حكمنا بها على الرجل علمًا وسلوكًا فيما نَحْسِب أنه قد وصل إليه من علم وسلوك.

العبادة وأثرها في تكوين الشخصية:

أما نحن فقد قررنا بين يديك قريبًا أن العبادة تأتلف في كلٍّ مُجتَمِع لتؤدي وظيفة كلية في صناعة شخصية المكلَّف وتمييزها بين العالمين على أنها شخصية أحد المسلمين.

وهذه الوظيفة الكلية تنقسم أجزاءً وتفاريق بحسب ما التأمت منه شخصية المكلَّف من أجزاء وتفاريق؛ فكل جزءٍ من أجزاء النظام الذي كلف الله به عباده، والشريعة التي ألزمهم باتباعها، والأخلاق والآداب التي رغب إليهم أن يقفوا عند حدودها لو قد أرادوا أن يكونوا عبادًا للرحمن، يعرفهم الناس، ويعرفهم ربهم، ويعرفهم التاريخ بما لصفات عباد الله من سمات.

كل جزء من أجزاء النظام والشريعة إنما يتوجه إلى ما يناسبه من أجزاء الشخصية الإنسانية فيصلحه في خاصية نفسه، ثم هو يصلحه ويُهيئه كي يلتئم بغيره لتستوي الشخصية على سوقها، وتصل إلى الغاية منها.

والشريعة بجميع أجزائها، والنظام الإلهي بجميع عناصره حين يخضع المكلَّف له، فإن خضوعه هذا يعد عبادة يتوجه بها العبد إلى سيده، بحيث يستطيع أن يقول بفخرٍ وزهو: إنه لله عبد، وأن الله له سيدٌ وولي.

معضلة تحتاج إلى تأمل:

ولما كانت العبادة على هذا النحو كلا التأم من أجزائه، أمكن أن يكون كل ما يلتزم به العبد عبادة، وأن كل جزءٍ مما يلتزم به العبد يُعدُّ عبادةً وحدَه.

ولو أننا تأملنا في العبادات الجزئية، لوجدنا أن كل عبادة لها ما يحكمها على نحو ما نراه في الصلاة مثلاً من أنها محكومة بالزمان والوقت، على نحو ما قال الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء ١٠٣] وعلى نحو ما نجده في الحج كما قال الله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة ١٩٧].

وهناك عبادات تحددها أحوال هي كثيرة شائعة في حياة الإنسان المكلَّف.

وخلاصة القول: أننا قد نجد العبادات وقد ارتبطت كل واحدة منها بزمنٍ أو حالٍ أو مناسبة، على أي نوعٍ كانت هذه المناسبة.

فماذا لو وجد المرء نفسه وقد اجتمع أمامه نوعان من العبادة في وقت واحد، وعلى حال واحد، ولكل نوع من هذين النوعين خواصه ومميزاته، فماذا عساه أن يفعل هذا المكلَّف؟

والمكلَّف أمامه مجموعة من الحلول بإمكانه أن يتخيَّر منها حسب ما يأذن الشرع به له.

فأنا أستطيع أن أتصور معك نوعين من العبادة هما من جنس واحد، قد اختلف سبباهما، كأن يتوضأ الإنسان وضوءه للصلاة، وهو حين يفعل يجد نفسه وقد رغب الشارع إليه أن يصلي ركعتين سنة الوضوء وهو في وقت الضحى، ووقت الضحى وقت يرغب الشارع إليه فيه أن يصلي سنة الضحى.

إنهما عبادتان من جنس واحد، غير أنه قد اختلف السبب والباعث في كل منهما.

ولهذا المثال نظائر وأشباه.

ومن نظائره وأشباهه: هذا المرء يريد أن يحرم للحج أو العمرة، والشارع يرغب إليه أن يصلي بين يدي نية الإحرام ركعتين ندبًا يُحرم بعدهما، وقد حضرته صلاة مكتوبة أو مندوبة، فماذا عساه أن يفعل؟

ومن النظائر والأشباه: أن يجد المرء نفسه وقد دخل المسجد بيت الله في الأرض، والشارع يرغب إليه أن يصلي عند دخوله وقبل جلوسه ركعتين سنة تحية المسجد، وهو قد أدركته صلاة مكتوبة أو مندوبة، فماذا عساه أن يفعل؟

تلك أمثلة اجتمع في كل مثالٍ منها عبادتان في ذات الوقت من جنسٍ واحد مع اختلاف الأسباب والبواعث في كل منهما.

والشريعة في جميع ما ذكرناه تبيح للمكلف أن يأتي بالعبادتين مقترنتين تجمعهما نية واحدة، وتغنى أقواها عن الأخرى، وتندرج أضعفهما في أقواهما؛ بحيث تندرج ركعتا سنة الوضوء في ركعتي الضحى، وسنة الإحرام وتحية المسجد فيما أدرك المكلّف من صلاة.

وأنت ترى الشرع يبيح للمكلّف مثل هذه النظائر، كأن يندرج الوضوء (وهو حدث أصغر) في غسل الجنابة (وهو الحدث الأكبر) كما يندرج فيه الجمعة والعيدان ونظائرهما.

كما أباح الشرع للمحرم بالحج أن يدرج في إحرامه بالحج الإحرام بالعمرة - فيما يُعرف بالقران- ويؤديهما بعمل واحد.

هذا صنف من العبادات حين يحضر المكلّف أكثر من نوعٍ واحد منها، فيجمع بينها بالنية لسبب معروفٍ وإذنٍ من الشرع واضح.

وهو أمر لا يقاس عليه، إما لأن شروط القياس لم تكتمل، أو لأن الشرع لم يأذن به.

ومما أشير إليه بقولي هذا، هذه الأيام الستة من شوال، قد ندب الشرع إلى صيامها بعد رمضان، وظن بعض المحدثين من العلماء أنه يمكن صيام هذه الستة من شوال مدرجة في صيام فريضة فاتت من رمضان، وعلى من فاتته أيام من رمضان أن يقضيها، كالمرأة في طمثها الشهري، أو المريض، أو المسافر....إلخ.

لقد ظن بعض الفقهاء أنه من الممكن إشراك النية في شوال لتشمل الفريضة الفائتة، أو التي لزمت بحكم النذر وصيام الستة من شوال بعمل واحد.

وهذا فهم مردود العقل يرفضه، وكذا المأثور عن الصحابة، حيث إن عائشة تعودت صيام الستة من شوال، وكانت تؤخر القضاء إلى رجب.

قاعدة في اجتماع العبادتين:

ونحن نحب أن ننبه هنا إلى أن ما ذكرناه من الأمثلة، إنما يعد كل واحد منه وكل حالة مما ذكرناه استثناء من قاعدة عامة نص عليها الشرع وحملنا حملاً على تطبيقها والاعتناء بها.

والقاعدة العامة حين تجتمع العبادتان في وقت واحد وحالٍ معينة، تتمثل فيما ذكره المصنف يفتتح بها هذه القاعدة التي نحن بصددها.

قال: **[استواء العبادتين في الأصل مع جواز ترك إحداهما للأخرى شرعًا يقضي بالبدلية فيهما].**

أرأيت إلى دقة هذا التعبير الذي أحاط بمضمون هذه القاعدة؟ فهاتان عبادتان استويتا في الأصل، قد اجتمعا على العابد في وقت وحال لا يسعان إلا واحدة منهما، والشارع قد جعل المكلَّف على رأس أمره يختار منهما ما يشاء.

في مثل هذه المسألة أو نظائرها يجوز للمكلف أن يتلبّس بإحدى العبادتين كلما وجد لها مرجحا يرجح له أن ينشغل بها دون غيرها.

وهذا الانضباط في التعبير قد أدى إلى الدقة في الدلالة على نحو ما ترى.

مثلٌ تطبيقي:

ويضرب المصنف لما ذكره مثلاً تطبيقيًا آثر أن يكون هو محل انشغاله وقصده الأول من وضعه لهذه القاعدة من قواعد التصوف.

وهذا المثل التطبيقي: هو ما اشتمل على الذكر والدعاء؛ حيث إن الذكر والدعاء عبادتان تشابهتا في الغرض والماهية، واستويتا في أهمية الانشغال بهما، وهذا التشابه، وذلك الاستواء قد أديا إلى ما رأيت من فتح باب الحرية والاختيار أمام المكلف، يراوح بين هاتين العبادتين حسب الملائم منهما لوقته وحاله.

والمكلف قد يجد من نفسه شعورًا بالجاذبية نحو الدعاء لما فيه من طلب كل شيء مرغوب، والنفرة من كل شيء مرهوب.

وهذا الشعور بالجاذبية تجاه الدعاء، والذي أدركه النبي ﷺ من طبيعة الأشياء، فأعلن في أمته بما أوحى الله إليه به فيما يتعلق بالموازنة بين الذكر والدعاء، فقال حاكيًا عن ربه: (فيما أخرجه البيهقي في الشعب «٥٧٢»، وابن أبي شيبة في المصنف «٦/٣٤»، وهو في الترمذي «٢٩٢٦» بلفظ: **«من شغله القرآن وذكري عن مسألتي..»** وقال: هذا حديث حسن غريب)، قال النبي حاكيًا عن ربه: **[«من شغله ذكري عن مسألتي، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»، فظهرت أفضلية الذكر في هذه الحالة]**.

زروق يحقق المسألة:

أما الشيخ زروق فقد رأى لزامًا عليه أن يحقق في مسألة اجتماع الدعاء والذكر في وقت واحد وحالٍ واحدة، ليُسهِّل الأمر على الفهوم نوعًا ما من التسهيل، فقال بعد ما ذُكر: **[... والتحقيق أنْ الأفضل في كل محل ما وقع فيه، إذ الكل وقع لأنبياء الله في أحوال، وهم فيها على أفضل الأحوال، فافهم]**.

* * *

القاعدة الثامنة عشر بعد المائة

الجهر والجمع في الذكر والدعاء بين الحظر والإباحة

- - - - - - - -

إعطاء الحكم في العموم لا يقضي بجريانه للخصوص، فاحتيج في الخاص لدليل يخصه حتى يتخصص به.

ومن ذلك الجهرُ بالذكر والدعاء، والجمع فيهما ولهما.

فأما الذكر فدليله: «من ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم».

قيل: ومن أدلته: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة/٢٠٠].

وقال ابن عباس: «ما كنت أعرف انصراف الناس من الصلاة على عهد رسول الله ﷺ إلا بالذكر» رواه البخاري.

والجهر في ذكر العبد في أدبار الصلوات، وبالثغور، وفي الأسفار، حتى قال ﷺ: «أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصما ولا غائبًا».

وقد جهر ﷺ بأذكار وأدعية في مواطن جمة وكذا السلف.

وصح قوله جوابًا لأهل الخندق: «اللهم لا خير إلا خير الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة».

وكل هذه أدلة على الجهر والجمع، لكن في قضايا خاصة بكون وجودها مُسْتَنَدًا لا دليلاً، لاحتمال قصرها على ما وقعت فيه، وكونها مقصودة لغيرها لا لذاتها، فلزم تمهيد أصل آخر.

* * *

الشـــرح

في هذه القاعدة وضعنا المصنف أمام قضية مطروحة وقد أثارت جدلاً لافتًا للنظر في جميع العصور، وهى قضية: الجهر بالذكر والدعاء في جماعة، أو اجتماع الناس للجهر بهما.

والمصنف كعادته لم يشأ أن يثير القضية على غير أصول، أو أن يحكم فيها حكمًا فجا، ولكنه رأى أن يؤسس لهذه القضية، وأن يرسّي حكمه فيها على أصوله، لعل هذه الطريقة وهذا الأسلوب يقطعان حجة كل مكابر، ويأتيان على جدل كل مُجادل.

كلمات تحتاج إلى بيان:

غير أن هذه الطريقة وذلك الأسلوب لا يؤتيان ثمارهما إلا بتحرير مدلول كل لفظ يستعمله المصنف في معالجة قضيته، تحريرًا يوضح الطريق ويحدد المسار.

والألفاظ المستعملة في هذه القاعدة معظمها واضح الدلالة، على المقصود منه، والذي لا يوضح المراد منه سبق لنا أن تحدثنا عنه في الأجزاء الماضية، الأمر الذي يجعلنا لا نهمل الحديث عما يحتاج من هذه الألفاظ من حديث إهمالاً تامًا، ولا نقف معه وقفات فيها شيء من البسط لا يُحوجنا المجال إليه.

ونحن سنتناول الحديث عن هذه الألفاظ تحكمنا هذه النظرة، وتُسيرنا على هذا المنهج الوسطي في التناول، حيث لا إفراط ولا تفريط، ومنها:

١- **العام:** وأنت ترى العلماء في مجال تخصصات مختلفة يحتاجون إلى بيان معنى العام، وتحديد مدلوله تحديدًا تامًا للاستفادة من هذا التحديد حين إرادة الحكم عليه.

ونحن في بيان معنى هذا اللفظ وتحديد المراد منه، نقول مع صاحب التعريفات: إن العام هو: لفظ وضع وضعًا واحدًا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له.

فقولنا:- وضعًا واحدًا- يخرج المشترك لكونه بأوضاع، و- لكثير- يخرج ما لم يوضع لكثير: كزيد وعمرو.

وقولنا:- غير محصور- يخرج أسماء العدد، فإن المائة مثلاً وضعت وضعًا واحدًا لكثير وهو مستغرق جميع ما يصلح له، لكن الكثير محصور.

وقولنا:- مستغرق جميع ما يصلح له- يخرج الجمع المنكر نحو:- رأيت رجالاً- لأن جميع الرجال غير مرئي له، وهو إما عام بصيغته ومعناه: كالرجال، وإما عام بمعناه فقط: كالرهط والقوم.

٢- **الخاص:** والخاص هو المقابل للعام.

ومادته كلها في اللغة تفيد معنى الخصوصية على اختلاف أحوالها.

والخاص: عند العلماء المشتغلين بالمنطق والفلسفة والعقائد، والأصول والفروع، يمكن أن نعرفه على هذا النحو فنقول: إن الخاص هو:- كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد- .

وهو تعريف كما ترى مشتمل على بعض القيود التي ترد عادة في التعريفات بعد العام للاحتراز.

ومن هذه القيود قولنا في التعريف:- وُضع لمعنى- إذ المراد - بالمعنى- ما وضع له اللفظ عينًا أو عرضًا- .

ومنها قولنا - بالانفراد- والمراد بالانفراد: اختصاص اللفظ بذلك المعنى، وإنما قيدناه بالانفراد ليتميز عن المشترك.

والمتأمل في هذا التعريف يعلم أنه إذا كان اللفظ موضوعًا بوضعٍ واحد لواحد أو لكثير محصور كان خاصًا، وهذا يُخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المختلفة.

والخاص عند المنطقيين هو كون أحد المفهومين أقل شمولاً من الآخر، إما مطلقًا أو من وجه واحد، ويسمى ذلك المفهوم خاصًا، وأخص، كالنوع بالقياس إلى الجنس فالجنس عام والنوع خاص، وكل واحد من العرض اللازم والمفارق إن اختص بأفراد واحدة فهو خاص.

وعلى ذلك فإن الشيء قد يكون خاصًا بشخص واحد، أو يكون خاصًا بعدة أشخاص، وقد يكون للشخص استعداد عام لاكتساب جميع العلوم، أو يكون له استعداد خاص لعلم دون علم.

فتأمل.

وخلاصة القول هنا أن نرد العجز على الصدر، فنقول آخرًا ما قلناه أولاً من أن الخاص هو نقيض العام، وهو ما يشمل نوعًا واحدًا، أو فردًا واحدًا، أو عددًا محدودًا من الأفراد.

٣- **الحكم:** أما الحكم فهو مفردة تجدها في اللغة كما تجدها عند أهل التخصص كل حسب اختصاصه.

والذي يعنينا هنا أن نفهم من الحكم أنه فعل ذهني قوامه إيقاع النسبة بين شيئين أو رفعها، سواء كان ذلك نتيجة إدراك حسي مباشر، أو نتيجة برهان عقلي.

وهذا المعنى أو قريب منه هو ما نجده عند المنطقيين؛ إذ الحكم عند المنطقيين إسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا.

وقد يُعبر عنه بإدراك وقوع النسبة أو، لا وقوعها.

وللأحكام باعتبار نسبتها وانتمائها نوعان: أحكام خبرية تحكي الواقع وتعطي عنه تقريره، وأحكام إنشائية أو قيمية هي تلك الأحكام التي تخضع للتقدير الشخصي دون خضوعها للواقع الذي يفرضها على الإدراك.

والعلماء وأهل الاختصاص قد فرقوا بين أحكام الوجود وأحكام القيم، فقالوا: إن أحكام الوجود أحكام خبرية، تحمل صفة حقيقية على موصوف حقيقي، على حين أن أحكام القيم أحكام إنشائية تتضمن تقديرًا لقيمة الشيء، فإذا قلت: زيد في الدار كان حكمك وجوديًا أو خبريًا أو تقريريًا، وإذا قلت: العلم أفضل من الجهل كان حكمك حكمًا إنشائيًا، أو حكم قيمة أو تقويم.

٤- **الدليل:** والدليل إذا بحثنا عنه عند الواضع اللغوي وجدنا أنه هو: المرشد وما به الإرشاد، وهو معنىً عام كما ترى.

فإذا انتقلنا من مجال البحث اللغوي لنبحث عن الدليل في ميادين التخصص واصطلاحات أهل العلم، وجدناه عندهم مرادفًا للحجة، وهو مرادف كذلك للبرهان.

وهو على الجملة عندهم: كل أمر يُستدل به على صحة الدعوى؛ بحيث يمكن إدراك صحتها على وجه قطعي، أو بالظن الغالب.

والدليل عند رجال أصول الفقه له معنيان:

أحدهما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل

القطعي والظني.

والثاني ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري. وهذا يخُصُّ بالقطعي.

والمعنى الأول أعم من الثاني مطلقًا.

وصاحب التعريفات ومن وافقوه في توجهه يعرفون الدليل بأنه: هو الذي يلزم من العلم به علم بشيء آخر، وغايته أن يُتوصل العقل إلى التصديق اليقيني بما كان يشك في صحته.

والدليل كلمة عامة يندرج تحتها أقسام منها:

القياس، والبرهان، والاستقراء، والتمثيل، والسبر والتقسيم... وهى أقسام تُطلب في مظانها.

والخلاصة: أن الدليل هو ما يمكن التوصل به إلى معرفة الحقيقة، وهو إما أن يكون قطعيًا كما في العلوم الرياضية، أو تحقيقيًا كما في العلوم الطبيعية والإنسانية.

٥- **مستند**: وهى اسم مفرد، جمعه على: مستندات.

وهو اسم مفعول من: استند إلى، واستند على.

واستعماله – كما ترى- في مجالات مختلفة، حيث يستعمله الأصوليون، والقانونيون، وغيرهما.

وفي معناه والبحث عن مدلوله يمكن لنا أن نتوجه وجهتين: الوجهة اللغوية، والوجهة الاصطلاحية.

أما أهل اللغة: فقد بدأوا ربط هذا اللفظ أول الأمر بهذا المرتفع أمام الجبل، يكون في أصله؛ فأنت إذا تصورت جبلاً في أصله مرتفعا يكون أمامه، فهذا المرتفع يسمى: مُستندًا. ثم اتسعت دائرة هذه الدلالة لتشمل كل شيء استند إلى أصل شيء آخر يقوي بعضهما بعضًا. ثم اتسعت دلالة اللفظ لتشمل كل متسلق أو طالعٍ جبلاً أو مرتفعًا.

وعلى الجملة. فالمستند في دلالته اللغوية قد أتى على هذا اللون من الاتساع في الدلالة على معناه.

أما في الاصطلاح: فإنه بإمكاننا أن نقول: إن المستند هو تلك المعلومات

الموثقة بطريقة الكتابة أو الصوت أو الصورة في موضوعٍ خاص بذاته، قُصد الاستدلال عليه بعينه، أو في موضوع قُصد من خلاله غيره.

وأنت إذا علمت ذلك علمت أن – المستند– في جميع الأحوال يُعد نوعًا من الاستدلال الخاص، لأنه لا يجاوز موضوعه الذي قُصد لعينه، أو الذي قُصد لغيره.

و – المستند– عند القانونيين على نحو ما أوردوه في كتبهم، خاصة تلك القوانين التي تتناول الجانب الإجرائي، يمكن تعريفه بأنه: تلك الوثائق الرسمية التي يُثبت فيها شخص مكلَّف بخدمة عامة ما تم على يديه أو تلقاه من ذوي الشأن، وذلك طبقًا للأوضاع القانونية وفي حدود سلطته واختصاصه.

وهو حجة على كل حال في هذا المجال الخاص الذي تقدم به المدَّعِي بقصد إثبات حقه فيه، إذا جاء المستند على هيأته التي حددها المشرع، ولم يُعارض قانونًا أو تشريعًا، أو يتعرض إلى موقفٍ معارض يعتبره القانون.

ومن المستندات عندهم:– مستند عادي– .

والمستندات العادية عند القانونيين هى: الأوراق المثبتَ بها واقعة، وموقعة بإمضاء الشخص الذي يحتجّ بها عليه، أو بختمه، أو ببصمة إصبعه.

وتعتبر البيانات المسجلة بطريقة الصوت أو الصورة مستندات عادية.

إلى غير ذلك من التفصيلات التي تُطلب من مظانها.

هذه كلمات رأينا أن نشير إليها، وإلى ما تدل عليه بالبنان إشارة سريعة بقدر ما تُلقي به من أضواء كاشفة على ما نحن بصدده من القواعد؛ إذ إننا لسنا بحاجة إلى تفصيل القول فيها بأكثر من ذلك كما نوهنا.

مدخل عام:

وبعد بيان هذه الألفاظ التي تحتاج إلى بيان، نعود إلى القاعدة ومعنا هذه الأضواء الكاشفة التي توضح مراد المصنف منها.

ونعود إلى القاعدة ونحن على وعى كامل بسنة المصنف وطريقته التي التزمها في صياغته لهذه القواعد.

من أهم معالم طريقة المصنف أنه يبدأ القاعدة بمدخل عام، بحيث تكون القضية المطروحة والتي تعالجها هذه القاعدة تمثل جزءًا تنطبق عليه هذه الفكرة العامة،

بحيث يكون هو واحدًا مما يعالجه هذا المدخل العام.

وانطلاقًا من هذا الوعي، نقول: إن المصنف هذا وفي هذه القاعدة قد أخذ نفسه بسنته وبطريقته فكتب هذا المدخل العام حيث قال: **[إعطاء الحكم في العموم لا يقضي بجريانه للخصوص، فاحتيج في الخاص لدليل يخصه حتى يتخصص به].**

وفي هذا القول الذي صدر به المصنف قاعدته، نجده يقسم الأشياء المراد الحكم عليها إلى قسمين باعتبار الألفاظ المستعملة وارتباطها بمعانيها، وما تدل عليه هذه الألفاظ من المعاني.

أكد المصنف أن الأشياء المراد الحكم عليها تنقسم إلى قسمين من الحيثية المذكورة. الأول منهما: يعرف في عرف العلماء بـ– العام– والثاني منهما: هو – الخاص– .

وأنت قد تبين لك الفرق بينهما فيما ذكرناه بين يديك قريبًا.

ولم يبقَ لنا إلا أن نتابع المصنف في بيان ما انتهى إليه من القواعد التي قررها العلماء قديمًا وحديثًا في هذا المجال.

وما انتهى إليه العلماء في هذا المجال أن إيقاع الحكم على العموم لا يستلزم إيقاعه على – الخاص– ؛ فإذا أردنا أن نجري الحكم الذي أجريناه في – العام– على – الخاص– فإنه لابد مما ليس منه بد أن نبحث لإيقاع هذا الحكم على – الخاص– عن دليل يصحح جريان الحكم فيه.

وهذا قول عام يأخذ كل مفكرٍ به نفسه في مجال بحيث لا يجوز له أن يتجاوزه، إذ هو من المقررات العقلية.

قضية القاعدة:

وبعد هذا التعميم الذي صدر به المصنف قاعدته، نجده ينتقل إلى القضية التي يريد أن يعالجها من خلال هذه القاعدة والقواعد ذات الصلة.

وقضية هذه القاعدة مركبة من شيئين يتصلان بالذكر ويتصلان بالدعاء، وهذان الشيئان هما: الجهر بالذكر والدعاء في جماعة، واجتماع الناس لهذا الغرض.

وهذه القضية على هذا النحو المحدد وقعت بين العلماء موقع الخلاف الذي نراه في كل عصر، ويتوارد إلى مسامعنا من كل قطر.

وأنا هنا أنبهك إلى أننا أمام قضية موضوعها عام، يشمل كل ذكر، وينطبق على كل دعاء في حالة الجهر بهما والاجتماع لهذا الغرض، الأمر الذي يجعلنا على وعي كامل لهذا المدخل العام الذي دخل منه المصنف إلى موضوع هذه القاعدة والحكم عليه في العموم، ومتى يجوز اعتباره في الخصوص.

قال المصنف بعد ذكر المدخل العام يتحدث عن الجهر بالذكر والدعاء في جماعة، واجتماع من يقصد إلى ذلك لهذا الغرض، على سبيل التمثيل من ناحية، وعلى سبيل تحديد القضية موضوع هذه القاعدة من ناحية أخرى: [ومن ذلك الجهرُ بالذكر والدعاء، والجمع فيهما ولهما].

الحكم في هذه القضية ودليله:

ويبدو أن المصنف قد مال إلى حكم لم يقطع به، وهو أن الذكر في جماعة جهرًا واجتماع الناس له، يعد من الأمور التي أذن الشرع فيها وأجازها.

وهنا الميل من المصنف لم يبد فيه جازمًا أو قاطعًا برأيه، لأن هذا الحكم قد جرى في العموم، وما زال صوته هو يتردد في الآذان والقلوب أن جريان الحكم في العموم لا يستلزم جريانه في الخصوص، فلنتجه إلى الأدلة التي ساقها لننتزع الحكم منها، ولننظر فيه بعد انتزاعه من أدلته، لنعلم ما إذا كان من الممكن أن نجريه في العموم والخصوص، أم أنه دليل في الخصوص لا يرقى إلى التعميم، ولنعلم أنه دليل للحكم في العموم الذي يحتاج في جريانه في الخصوص إلى دليل آخر.

أدلة تحت المجهر:

والمصنف هنا قد ذكر مجموعة من الأدلة نعرضها وننظر فيها معه، لنعلم حقيقة الحكم الذي يمكن انتزاعه منها، وفي أى مجالٍ نطبقه.

١- **الدليل الأول:** وهو من خلال حديث متفق عليه واللفظ نسوقه من مسلم (٤٨- كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار - (١) باب الذكر والدعاء - ح/٢٦٧٥) يذكره بسنده إلى أبي هريرة رفعه إلى رسول الله ﷺ: **[قال: قال رسول الله ﷺ: «يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني. إن**

ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي. وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ هم خيرٌ منهم. وإن تقرب مني شبرًا تقربت إليه ذراعًا. وإن تقرب إليَّ ذراعًا تقربت منه باعًا.. وإن أتاني يمشي أتيته هرولةً»].

٢- **الدليل الثاني:** من حديث متفق عليه، وننقله من لفظ مسلم: [٥ كتاب المساجد ومواضع الصلاة - (٢٣) باب الذكر بعد الصلاة) ح / ٥٨٣)] وهو عنده بالسند إلى ابن عباس؛ [**قال: كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله ﷺ بالتكبير**] وهو موقوف عليه.

٣- **الدليل الثالث:** وهو من حديث أخرجه البخاري وغيره، والنقل من لفظ البخاري (٥٦ - كتاب الجهاد - (١٣١) باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير - ح/٢٩٩٢- وله أطراف عنده) وقد ذكره هنا بالسند إلى أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: [**كنا مع رسول الله ﷺ، فكنا إذا أشرفنا على وادٍ هللنا وكبرنا، ارتفعت أصواتنا. فقال النبي ﷺ: «يا أيها الناس، أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصما ولا غائبًا، إنه معكم، إنهُ سميع قريب، تبارك اسمه، وتعالى جده»**].

٤- **الدليل الرابع:** وهو من حديث متفق عليه وينقله من لفظ مسلم (٣٢ كتاب الجهاد والسير (٤٤) باب غزوة الأحزاب وهي الخندق- ح/١٨٠٣) بالسند إلى البراء قال: [كان رسول الله ﷺ يوم الأحزاب ينقل معنا التراب. ولقد وارى التراب بياض بطنه وهو يقول:

«والله لولا أنت ما اهتدينا ... ولا تصدقنا ولا صلينا

فأنزلن سكينة علينا ... إن الأُلي قد أبوا علينا»

قال وربما قال:

«إن المَلاَ قد أبوا علينا ... إذا أرادوا فتنة أبينا»

ويرفع بها صوته].

وفيه إلى أنس بن مالك، [عن النبي ﷺ أنه قال:

«اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ... فاغفر للأنصار والمهاجرة»]

(ح/١٨٠٥).

٥- **الدليل الخامس:** وهو من القرآن الكريم [البقرة/٢٠٠]: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾.

وهذا الاستدلال بالآية غريب وضعيف لا يجوز الاستشهاد به في قضية المؤلف التي فحواها: جواز الذكر في جماعة جهرًا واجتماع الذاكرين له.

والمصنف قد استشعر ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المجال فساق هذا الدليل بأسلوب التمريض على نحو ما ستدركه من نص كلامه الذي سنعيده بين يديك.

وبعد ذكر هذه الأدلة من مصادرها، نذكر لك عبارة المصنف في عرضها. فنقول:

قال المصنف: **[فأما الذكر فدليله: «من ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم».**

قيل: ومن أدلته: ﴿كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ [البقرة / ٢٠٠].

وقال ابن عباس: «**ما كنت أعرف انصراف الناس من الصلاة على عهد رسول الله ﷺ إلا بالذكر**» رواه البخاري.

والجهر في ذكر العبد في أدبار الصلوات، وبالثغور، وفي الأسفار، حتى قال ﷺ: «**أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصمًا ولا غائبًا**».

وقد جهر ﷺ بأذكار وأدعية في مواطن جمة وكذا السلف.

وصح قوله جوابًا لأهل الخندق: «**اللهم لا خير إلا خير الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة**».

استدراك واجب:

وحين انتهى المصنف من عرض أدلته، وجد نفسه في حاجة إلى إعادة النظر فيها، فعبر عن موقفه باستدراك مقرونًا بسببه، ولكنه لم يشأ أن يذكر الرأى في توجيه هذه الأدلة وذكر ما يعضدها في دلالتها، وأرجأ ذلك كله إلى مناسبات لاحقة.

أما الاستدراك فسببه أن ما ذكر في هذه الأدلة، وما اقتضاه نصها وسياقها لا ينسجم مع المدخل العام الذي ذكره في صدر القاعدة، وما توارثناه من علم العلماء السابقين.

والسبب الذي جعله يتوقف في الاستفادة من هذه الأدلة، هى أن الأدلة قد وردت في مناسبات خاصة، يحتاج تعميم الحكم المستنبط منها في غيرها إلى نصوصٍ مُعَضِّدة؛ لأن هذه النصوص التي معنا إما أن تكون نصًا فيما جاءت من أجله لذاته أو لغيره، وهما احتمالان يحولان دون تعميم الحكم.

وهذا كلام المصنف فيما ذكرناه قال:

[وكل هذه أدلة على الجهر والجمع، لكن في قضايا خاصة يكون وجودها مستندًا لا دليلاً، لاحتمال قصرها على ما وقعت فيه، وكونها مقصودة لغيرها لا لذاتها، فلزم تمهيد أصل آخر].

أرأيت إلى المصنف وقد نظر في نصوصه التي ساقها وما فيها من احتمالات، قد صرفته عن اعتمادها أدلة تصلح لكي يأخذ منها حكمًا كليًا فانصرف عنها، ولم يعتبرها أدلة، إنما اعتبرها مستندات، قصاراها أنها صالحة لكي يؤخذ منها حكمٌ جزئيٌ في واقعة حال شأنها شأن كل مُستند على نحو ما بيناه لك».

فتأمل.

* * *

القاعدة التاسعة عشر بعد المائة

الذكر والدعاء والتلاوة في جماعة - مشروعيته وأدلته

إثبات الحكم لقضية خاصة لا يجري في عموم نوعها، لاحتمال قصره على ما وقع فيه، سيما عند من يقول: الأصل المنع حتى يأتي المبيح.

والجمع للذكر والدعاء والتلاوة أخص من الجمع بينهما لكونه مقصودًا بخلاف الأول، فإنه أعم من ذلك، فلزم طلب دليل يخصه.

فأما الجمعُ للذكر: ففي المتفق عليه من حديث أبي هريرة: «إن لله ملائكة يطوفون في الطرق، يلتمسون حِلَق الذكر» الحديث.

وفي آخره: «يسألهم ربهم: ما يقول عبادي؟ فيقولون: يسبحونك، ويحمدونك، ويكبرونك، ويهللونك، ويمجدونك» الحديث.

وهو صريح في ندب الجمع لعين الذكر للترغيب في سياقه، وما وقع في آخره من أن: «فيهم من ليس منهم»، فيقول الله تعالى: «هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»، فأخذ منه جواز قصد الاجتماع لعين الذكر بوجه لا يسوّغ تأويله لحديث: «ما جلس قوم مسلمون مجلسًا يذكرون الله فيه إلا حفت بهم أو حفتهم الملائكة، وتنزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده»، الذي تأول بالعلم مرة، وبذكر الآلاء أخرى، وحمل على ظاهره أيضًا.

فسقط التمسك به في أعيان الأذكار، لدلالته على ما تأول به لاحتماله.

فإن قيل: يجتمعون، وكلٌ على ذكره.

فالجواب: إن كان سرًا فجدواه غير ظاهرة، وإن كان جهرًا وكلٌ على ذكره فلا يخفى ما فيه من إساءة الأدب بالتخليط وغيره مما لا يَسُوغ في حديث الناس فضلاً عن ذكر الله، فلزم جوازه بل ندبه بشرطه.

نعم، وتأويل التسبيح والتحميد والتمجيد بالتذاكر في التوحيد من أبعد البعيد، فتأويله غير مقبول لبعده عن الأفكار، حتى لا يخطرَ إلا بالإخطار، وذلك من مقاصد الشرع بعيدٌ جدًا، فافهم.

وأما الدعاء بالجمع له: فقد جاء في حديث حبيب بن مسلمة الفهري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وكان مجاب الدعوة- وقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يجتمع ملأ فيدعوا بعضهم، ويؤمنُ بعضهم، إلا استجاب الله لهم دعاءَهم» رواه الحاكم وقال: على شرط مسلم، وذكره شيخنا أبو زيد الثعالبي رحمه الله تعالى في (دلائل الخيرات)، وأظنه نقله من ترغيب المنذري.

وحكى الشيخ أبو إسحاق الشاطبي عملَ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به وإنكارَه له، وعدّه من البدع الإضافية التي تُذمُّ لما يقترن بها لا لذاتها.

وأما التلاوة: فصحح النووي وغيره: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يقرؤون القرآن ويتدارسونه إلا حفت بهم الملائكة» الحديث كما في الذكر.

وأخذوا منه جواز قراءة الحزب الذي يقرأ في المساجد، كل ذلك على أصل الشافعي ومذهبه.

وأما مذهب مالك فالكراهة لعدم عمل السلف؛ ولسدِّ ذريعة الابتداع بالزيادة على ذلك، والخروج فيه لغير الحق، وقد وقع ما اتقاه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

* * *

الشـرح

لما لم ينته المصنف في حديثه من خلال القاعدة سالفة الذكر إلى نتيجة في الحكم على الجهر بالذكر والدعاء، وتلاوة القرآن، والاجتماع لهذا الجهر.

لما لم ينته المصنف إلى نهاية من كل ذلك يمكن اعتمادها والركون إليها، وجدناه في هذه القاعدة يحاول جاهدًا أن يبحث عما فاته، عساه يدرك شيئًا مما رآه قد غم عليه، وهو مسلك لم يكن للمصنف مندوحة عنه، فجاءت هذه القاعدة وملء إهابها هذه النصوص المرفوعة إلى رسول الله، أو المنتسبة لكبار العلماء.

رجالٌ لهم جهود في مجال العلم:

وقبل أن نبدأ في تحليل هذه القاعدة وتجلية أفكارها من خلال إلقاء الضوء عليها، نعرِّف أولاً ببعض هؤلاء الأعلام، والعلماء الأكارم، حتى إذا ما جاء دور كل واحدٍ منهم، وطُلب إليه أن يُدلي برأيه في مسيرتنا العلمية هذه، لم نضطر إلى أن نقفَ مع كل واحدٍ منهم لنعرِّف به فتنقطع خيوط الفكر، وتنصرم حُزمة المعلومات التي ينبغي أنْ نُلقي بها للقارئ وهى متناسقة ومترابطة.

وأول هؤلاء الرجال إبراهيم اللخمي الشهير بأبي إسحاق الشاطبي المتوفي (٧٩٠هـ- ١٣٨٨م)، قيل عنه إنه هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ من أهل غرناطة.

كان من أئمة المالكية. وكان له اهتمام عظيم بالعلوم الدينية والعربية تعلّم فيها وكتب، وترك آثارًا ضمنتها كتبه وحملها تلاميذه.

ومن أشهر ما كتب «الموافقات في أصول الفقه – في أربع مجلدات» وكان له فضل كبير خاصة في إثراء أصول الفقه وتوجيهه نحو مقاصد الشريعة.

ومن مؤلفاته كذلك: كتاب «الاعتصام» وهو كتاب نفيس.

وللرجل كتب في مجال العربية قد تكون أقل شهرة مما ذكرناه، فرضى الله عنه وأجزل له المثوبة.

وثانيهم الثعالبي عبد الرحمن [٧٨٦ – ٨٧٥هـ = ١٣٨٤ – ١٤٧٠م].

قالوا عنه: إنه هو عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي الجزائـري، أبو زيد: مفسر، من أعيان الجزائر، زار تونس والمشرق، وكان في الفقه على مذهب

الإمام مالك فهو مالكي: إمام حجة، عالم عامل، زاهد ورع، ولي الله الصالح.

ومن كتبه: «الجواهر الحسان في تفسير القرآن – مطبوع في أربعة مجلدات»، و«الذهب الإبريز في غرائب القرآن العزيز»، و«رياض الصالحين» وغير ذلك فله من الله المثوبة.

وثالث الرجال المنذري (٥٨١ – ٦٥٦هـ = ١١٨٥ – ١٢٥٨م) وهو عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله أبو محمد، زكي الدين المنذري: عالم بالحديث والعربية، من الحفاظ المؤرخين، شامي الأصل، مصري شافعي، إمام علامة، سمع من محمد بن حمد الأرتاجي وهو أول شيخ لقيه، ومن عمر بن طبرزَد وهو أعلى شيخ له. قال عنه الحافظ عز الدين الحسيني: كان عديم النظير في علم الحديث على اختلاف فنونه، ثبتًا، حجة، ورعًا، متحريًا.

ومن كتبه: «الترغيب والترهيب»، و«المعجم»، و«الموافقات».

إلى هنا وقد تم الحديث عن الرجال الوارد أسماؤهم في القاعدة، فلنعد إلى القاعدة لإلقاء الضوء عليها، والتعرف على أفكارها، وتحليل محتواها.

مدخل عام:

وكعادة المصنف في كتاباته كما نوهنا بدأ بهذا المدخل.

قال: **[إثبات الحكم لقضية خاصة لا يجري في عموم نوعها، لاحتمال قصره على ما وقع فيه، سيما عند من يقول: الأصل المنع حتى يأتي المبيح].**

وأنت ترى أن هذا التعبير يتحدث عن القضايا وما فيها من أحكام، وما يجوز تعميمه من هذه الأحكام وما لا يجوز.

والقضية عند المنطقيين هي الجملة عند رجال النحو، وهي المسند والمسند إليه في علم البلاغة.

والقضية عند المنطقيين لها ثلاثة أركان رئيسة، خاصةً إذا كانت القضية حملية، وهي: الموضوع: وهو هذا الاسم المراد الحكم عليه، والمحمول: وهو هذا الاسم المراد الحكم به، ونسبة بين المحمول والموضوع، وهي إسقاط المحمول على الموضوع وإلحاقه به، وهو ما يسمى بالحكم.

وأنت خبير ولا شك بأن الحكم إنما هو فعل ذهني قوامه إيقاع النسبة بين شيئين

أو رفعها.

إذا فهمت هذا وفهمت معه أن هذا الحكم الذي بيناه لك، لو قد تم إيقاعه وإجراؤه في قضية جزئية، بمعنى أن المتكلم قد ربط بين المحمول والموضوع الخاص بنسبة ذهنية كما فهمت، فإنه لا يجوز تعميم هذا الحكم في النوع الذي منه الموضوع الذي ربطنا بينه وبين المحمول بهذه النسبة أو ذلك الحكم.

ولذلك النفي وهذا الحظر سببان لفت المصنف النظر إليهما.

أما **أحدهما**: ففي قوله: [**.. لاحتمال قصره على ما وقع فيه**] وهو احتمال يمنع إشاعة الحكم وتعميمه على نحو ما يحكم به العقل والمنطق الصحيح.

وأما **السبب الثاني**: الذي يمنع من إشاعة الحكم في نوع المحكوم عليه في القضية الخاصة، فهو فيما قال المصنف: [**... سيما عند من يقول: الأصل المنع حتى يأتي المبيح**]. وهو كلام مطروح على بساط النظر أمام العلماء المشتغلين بالفقه وأصوله، حيث يتساءلون بجدية عن علاقة المكلَّف السلوكية بالأشياء من حوله، وما إذا كان الأصل في الأشياء الإباحة، فلا تُمنعَ إلا بدليل، أو الحظر والمنع؛ بحيث لا تباح إلا بدليل.

هذا هو المدخل العام الذي دخل منه المصنف إلى موضوع قاعدته التي نحن بصددها.

القضية موضوع القاعدة:

والقضية التي هى موضوع هذه القاعدة هى نفسها القضية التي طرحها المصنف من قبل ويبحث لها عن دليل يستنبط منه الحكم.

فهو يعلم ونحن معه نعلم أن أية قضية تكون موضع الاهتمام ويراد الحكم فيها، تظل هكذا دون جدوى إذا لم تُؤَيَّد بالدليل؛ فإذا ما أيدها الدليل، وصَدُقَت مقدماتها، وثبت أصولها، استقر الحكم فيها وتم التسليم به.

وقضية الرجل والتي ما زال يُلح في عرضها بقصد الحكم فيها هى: الذكر، والدعاء، والتلاوة في جماعة واجتماع الناس لهذا الغرض، بحيث يتم ذلك كله جهرًا لا سرًا يُعلن جميع المجتمعين به.

وقد سبق القول بأن المصنف لم يَخلص إلى مراده من خلال عرضه لقضيته،

ومن خلال حديثه فيما سبق من قواعد.

تُرى هل يمكن للمصنف هنا أن يقطف ثمرته، وأن يجني جَناه؟!

أدلة للنظر فيها:

وهذا التساؤل الذي طرحناه لا يجيب عنه إلا أدلة تكون قطعية الثبوت، وقطعية الدلالة في بابها وفي موضوعها.

والمصنف يعرض هنا مجموعة من الأدلة نتابعها معه، وننظر فيها بمنظار العلم، وعلى طرائق، ومناهج المعرفة.

وهو يقدم بين يدي أدلته بهذه الكلمات قال: **[والجمع للذكر والدعاء والتلاوة أخص من الجمع بينهما لكونه مقصودًا بخلاف الأول، فإنه أعم من ذلك، فلزم طلب دليل يخصه].**

الدليل الأول: وقد خصصه المصنف للدليل على جواز الذكر في جماعة جهرًا، وجواز جمع الناس لهذا الغرض، وساق حديثا اتفق عليه البخاري ومسلم، فذكر من النص وترك، على ما يتطلبه اهتمامه.

ونحن نذكره بين يديك من لفظ مسلم (٤٨ - كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار /(٨١) باب فضل مجلس الذكر/ ح / ٢٦٨٩) بسنده إلى أبي هريرة **[عن النبي ﷺ، قال: «إن لله تبارك وتعالى ملائكة سيارة، فضلاً يتبعون مجالس الذكر. فإذا وجدوا مجلسًا فيه ذكر قعدوا معهم. وحف بعضهم بعضًا بأجنحتهم، حتى يملؤوا ما بينهم وبين السماء الدنيا. فإذا تفرقوا عرجوا وصعدوا إلى السماء. قال فيسألهم الله عز وجل، وهو أعلم بهم: من أين جئتم؟ فيقولون: جئنا من عند عباد لك في الأرض، يسبحونك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك ويسألونك. قال: وماذا يسألونني؟ قالوا: يسألونك جنتك. قال: وهل رأوا جنتي؟ قالوا: لا. أى رب! قال: فكيف لو رأوا جنتي؟ قالوا: ويستجيرونك. قال: ومم يستجيرونني؟ قالوا: من نارك يا رب! قال: وهل رأوا ناري؟ قالوا: لا. قال: فكيف لو رأوا ناري؟ قالوا: ويستغفرونك. قال فيقول: قد غفرتُ لهم. فأعطيتهم ما سألوا وأجرتهم مما استجاروا. قال فيقولون: ربِّ فيهم فلان. عبدٌ خطاء. إنما مرَّ فجلس معهم. قال فيقول: وله غفرت. هم القوم لا يشقى بهم جليسهم».**

قال المصنف يسوق هذا الدليل: «.. **فأما الجمع للذكر: ففي المتفق عليه من حديث أبي هريرة: «إن لله ملائكة يطوفون في الطرق، يلتمسون حِلَق الذكر»** الحديث.

وفي آخره: «يسألهم ربهم: ما يقول عبادي؟ فيقولون: يسبحونك، ويحمدونك، ويكبرونك، ويهللونك، ويمجدونك» الحديث.

وهو صريح في ندب الجمع لعين الذكر للترغيب في سياقه، وما وقع في آخره من أن: «فيهم من ليس منهم»، فيقول الله تعالى: «**هم القوم لا يشقى جليسهم**»، فأُخذ منه جواز قصد الاجتماع لعين الذكر بوجه لا يسوغ تأويله].

وهكذا يصرح المصنف تعليقًا على الدليل الأول بأنه قطعي الدلالة على جواز الذكر في جماعة، وجواز اجتماع الناس له.

وقد استند في تبرير ذلك إلى أمرين: أحدهما: هذا الجزء الوارد في آخر هذا الحديث وهو: [**ما جلس قوم... الخ**]. وثانيهما: ما جاء في هذا الدليل الثاني الذي سنذكره الآن بين يديك معضدًا لما أفاده الدليل الأول، ومانعًا لاحتمال التأويل فيه.

الدليل الثاني: وهذا الدليل الثاني الذي يشير إليه، هذا الحديث الذي نسوقه من لفظ ابن ماجة في سننه [**عن أبي هريرة، وأبي سعيد، يشهدان به على النبي ﷺ قال: «ما جلس قوم مجلسًا يذكرون الله فيه، إلا حفتهم الملائكة، وتغشتهم الرحمة، وتنزلت عليهم السكينة، وذكرهم الله فيمن عنده»**] (٣٣كتاب الأدب – (٥٣) باب فضل الذكر. ح/٣٧٩١).

وهذا هو ما أشار إليه المصنف بقوله: [... **الحديث: «ما جلس قوم مسلمون مجلسًا يذكرون الله فيه إلا حفت بهم الملائكة، وتنزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده» الذي تأول بالعلم مرة، وبذكر الآلاء أخرى، وحُمل على ظاهره أيضًا.**

فسقط التمسك به في أعيان الأذكار، لدلالته على ما تأول به لاحتماله].

فما ذكره المصنف مُستندًا فيه إلى ابن ماجة وغيره، ونقلناه بين يديك جزء حديث في مسلم، لكنه قد ساقه في تلاوة القرآن لا في الذكر كما سنشير إليه بعد.

ومع حماس المصنف لقطعية دلالة هذا الدليل الأول، رأيناه يحكي عن بعض

العلماء تأويله، حيث تأولوه بالعلم مرة، وبذكر الآلاء والنعم مرة أخرى، وحُمل على ظاهره مرة ثالثة.

لكننا نراه قد اشتد نفوره من أولئك النفر الذين توسطوا في القول وقالوا: إن الذاكرين يجوز لهم أن يجتمعوا ليذكروا وكلٌّ على ذكره الذي اختاره لنفسه يرفعون به أصواتهم، فقال يرفض هذا الاحتمال: [.. فإن قيل: يجتمعون وكل على ذكره.

فالجواب: إن كان سرًا فجدواه غير ظاهرة، وإن كان جهرًا وكل على ذكره فلا يخفى ما فيه من إساءة الأدب بالتخليط وغيره مما لا يسوَّغ في حديث الناس فضلاً عن ذكر الله، فلزم جوازه بل ندبه بشرطه.

نعم. وتأويل التسبيح والتحميد والتمجيد بالتذاكر في التوحيد من أبعد البعيد فتأويله غير مقبول لبعده عن الأفكار، حتى لا يحظر بالإخطار، وذلك من مقاصد الشرع بعيد جدًا، فافهم.

الدليل الثالث: وهو في الدعاء جهرًا والجمع له، أخذه من حديث عزاه إلى الحاكم وقال على شرط مسلم وفيه: [.. سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم، ويؤمن بعضهم، إلا استجاب الله لهم دعاءهم**»] ثم قال معلقًا: **[.. وذكره شيخنا أبو زيد الثعالبي رحمه الله تعالى في (دلائل الخيرات) وأظنه نقله من ترغيب المنذري.**

وحكى الشيخ أبو إسحاق الشاطبي عمل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ به وإنكاره له، وعدّه من البدع الإضافية التي تُذَمّ لما يقترن بها لا لذاتها].

الدليل الرابع: وهو في تلاوة القرآن والجهر بها والاجتماع لها، نأخذه من لفظ مسلم (٤٨ - كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار - (١١) باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر - ح/٢٦٩٩) بالسند إلى أبي هريرة: **[قال: قال** رسول الله ﷺ: «**من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا، نفّس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على مُعسر، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، ومن ستر مسلمًا، ستره الله في الدنيا والآخرة. والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه. ومن سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا، سهل الله له به طريقًا إلى الجنّة. وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله، ويتدارسونه بينهم،**

إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة وحفتهم الملائكة، وذكرهم الله فيمن عنده، ومن أبطأ به عمله، لم يُسرع به نسبه»].

حكم المذاهب في المسألة:

وعبارة المصنف واضحة في هذا الأمر لا تحتاج إلى تعليق.

قال: [.. وأما التلاوة: فصحح النووي وغيره: «ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يقرؤون القرآن ويتدارسونه إلا حفت بهم الملائكة» الحديث كما في الذكر.

وأخذوا منه جواز قراءة الحزب الذي يُقرأ في المساجد، كل ذلك على أصل الشافعي ومذهبه.

وأما مذهب مالك فالكراهة، لعدم عمل السلف، ولسد ذريعة الابتداع بالزيادة على ذلك، والخروج فيه لغير الحق، وقد وقع ما اتقاه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ].

* * *

القاعدة العشرون بعد المائة

الأشياء بين الفضيلة والأفضلية

- - - - - - - - - - - - - - - -

فضيلة الشيء غير أفضليته، وحكم الوقت غير حكم الأصل.

فلا يلزم من الترغيب الأفضلية وإن ثبت الفضل، ولا من الترك أو الفعل لعارض الوقت رفض حكم الأصل.

والجمع للدعاء والذكر والتلاوة قد صح ندب كل ذلك بالأحاديث المتقدمة. فلا يصح دفع أصل حكمه.

وإن أوثر عليه غيره فلأفضلية الغير عليه: كالذكر الخفي وما يتعدى من العبادات نفعه، كالعلم والجهاد والتكسب على العيال إلى غير ذلك مما كان اعتناء الصحابة به، وشغلهم فيه، حتى شغلهم عن الاجتماع للذكر والتفرغ له من غير ضميمة شيء من ذلك إليه؛ ألا تراهم عند إمكانه - مع ما هم فيه - استعملوه كالأسفار والأعياد وأدبار الصلوات ونحو ذلك.

ولما جاء (عليه الصلاة والسلام) حلقة الذاكرين تجاوزها وجلس مع المتذاكرين في العلم. فآثر المتذاكرين في العلم لتعدي نفعهم ولاحتياجهم إليه فيما هم به؛ إذ لا علم لهم إلا من قِبَله فقصُدهم تبليغ ما جاء به.

خلاف الذاكرين. فإن ما هم فيه بَينٌ بنفسه، ونفعه قاصر عليهم، لكنه لم يُنكر على أولئك، وإن آثر هؤلاء،. والله أعلم.

* * *

الشــرح

حين انتهى المصنف فيما سبق له من أحاديث عن الذكر والدعاء والتلاوة، انتهى منه وهو محملٌ بحكم في المسألة التي هو بصددها، وهي: طلب الحكم في الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة والاجتماع لهذه الأشياء، وكان الحكم الذي حُمِلَ به هو: أن الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة والجمع له إنما هو من الأمور المندوبة في الشرع.

والمصنف ينتهي إلى ما انتهى إليه من حكم في المسألة مع وعيه الشديد بأمرين أحدهما: اختلاف المذاهب في الحكم في المسألة، على معنى أن الشافعية ومن وافقهم في ذلك الذي انتهوا إليه يقولون بجواز الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة، والاجتماع له، في حين أن المالكية قد حكموا في المسألة حكمًا هو أقرب إلى أن يكون حكمًا احترازيًا؛ فهم قد قالوا بكراهة الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة، والاجتماع لهذا الجهر، خوفًا واتقاءً من زيادة مُنكرة يمنح البعض إليها، بالإضافة إلى مخالفة السلف والبعد عن منهجهم في هذا الأمر، وهو ما أشار إليه المصنف في آخر قاعدته سالفة الذكر؛ حيث قال: [وأما مذهب مالك فالكراهة، لعدم عمل السلف، ولسدِّ ذريعة الابتداع بالزيادة على ذلك، والخروج فيه لغير الحق، وقد وقع ما اتقاه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ].

وعبارة المصنف سالفة الذكر قد هيأت النفوس لاستقبال أمرٍ غير الذي افتتح به قاعدته التي نحن بصددها، حيث أيد الإمام مالك والمالكية جميعًا حين قالوا بالكراهة احترازًا من وقوع أمرٍ مخالفٍ للشريعة، وقد صرح المصنف بأنه قد وقع، وهو تصريح يهنئ قارئه وسامعه إلى أن المصنف ربما ينحو منحى المذهب المالكي.

وثاني هذين الأمرين – والذي كان المصنف شديد الوعي به – إنما يتمثل في ظاهر الأحاديث والآثار التي ساقها، وهي أحاديث وآثار قد ظهر منها أنها لا تنتهي جميعًا إلى حكم واحد، وإنما نرى بعضها إذا انتهى إلى حكم فإنه لا يجد له ظهيرًا من البعض الآخر، وهو ظاهر قد حمل المصنف إلى أن يعالج بعض الأمور الأصولية التي على أساسٍ منها يمكن أن نسوق النصوص سالفة الذكر في سياق واحد، وأن نسلكها في سلك نظام يمكن للباحث أن يستند إليه، وهو في سبيله إلى استخراج حكمٍ منها، وهذا ما فعله المصنف كما ستراه ماثلاً بين يديك.

مدخلٌ عام:

والمصنف قد بدأ مسلكه كعادته بمدخل عام يُعدُّ تأسيسًا للمسألة التي هو بصددها ولغيرها من الأشباه والنظائر، بما يُعد تقعيدًا للفكر وتأسيسًا للمنهج.

قال المصنف: **[فضيلة الشيء غير أفضليته، وحكم الوقت غير حكم الأصل، فلا يلزم من الترغيب الأفضلية وإن ثبت الفضل، ولا من الترك أو الفعل لعارض الوقت رفض حكم الأصل].**

والمتأمل في هذا النص – وهو يريد أن يفهم مدلوله على وجهه- يستطيع أن يصل منه إلى أحكام دقيقة تضبط ما بين يديه من النصوص وتوجهها وجهة واحدة مهما بدا من ظاهرها أنها متعارضة أو متقابلة. وأنت خبير بأن المعقولات إذا اشتد استعصاؤها على الفكر، واشتد غموضها أمام النظر زال هذا الاستعصاء، وانكشف هذا الغموض بذكر الأمثلة.

وهذا ما نعتزم أن نفعله الآن معك لكي يتضح قول المصنف، ويكشف عن أسراره، ويبيح لنا الاطلاع على ما غُمض منه.

والمصنف هنا يؤكد على أنه من العبادات ما هو فاضل وما هو أفضل؛ فالذكر عبادة فاضلة إذا مورست في سر بين العبد وربه، وهو عبادة فاضلة إذا مورست جهرًا بين الناس، وهو عبادة فاضلة إذا مورست في مكان امتلأ بالناس ولكنهم أناس قد غفلوا عن ذكر الله.

إن هذه ألوان من الذكر، ولكنها ليست على درجة واحدة في الأفضلية، لأنه مما لا يخفى أن بعض هذه الأذكار أفضل من بعض، وإن كانت كلها من نوعٍ واحد، إلا أن اختلاف الحال وتغاير الملابسات قد جعل بعضها أفضل من بعض؛ إذ الإنسان حين يذكر ربه بينه وبين نفسه ذكرًا تفيض بالدمع منه العيون مهابة لعلام الغيوب، ترتفع قيمة هذا الذكر السري في علاقة سامية بينه وبينَ ربه عن غيره من الأذكار الجهرية مثلاً.

وأنت تتأمل الذكر المطلق فتعرف له قيمته، وتدرك مكانته، ثم تجد جنس هذا الذكر قد ارتبط بغيره من نحو التسبيح والتحميد والتكبير دبر كل صلاة ثلاثًا وثلاثين لكل واحدة مما ذكرنا لك لتكتمل المائة بلا إله إلا الله، والذكر دبر الصلوات

أفضل من الذكر المطلق؛ بحيث يترك الإنسان الذكر المطلق ليسبح ويحمد ويكبر عقب كل صلاة.

ولو تأملت في كل ذلك لعلمت أن من الذكر ما هو فاضل، ومنه ما هو أفضل، وعلمك بهذا يضعك أمام تساؤل لابد من الإجابة عنه، وهذا التساؤل هو: هل الذكر الأفضل ينسخ ويقطع ما للفاضل من حكم ومكانة؟. وهذا سؤال وجيه انشغل العلماء به وأجابوا بالإجماع عنه، وهو ما عبر عنه المصنف بقوله: **[فضيلة الشيء غير أفضليته..... فلا يلزم من الترغيب الأفضلية وإن ثبت الفضل....]**.

وجانب آخر يمكن النظر إليه والتأمل فيه، من نحو: التكبير والتهليل باعتبار أنه ذكر مطلق، فإذا ما ودع المسلمون رمضان واستقبلوا ليلة العيد إلى الانتهاء من صلاتهم صباح يوم العيد، وجدنا أن التكبير الذي كان ذكرًا مطلقًا صار الآن ذكرًا مقيدًا بوقت، وتقييده بالوقت قد جعل له أفضلية على الذكر المطلق. والقول نفسه يقال في التكبير المطلق والتكبير في الأيام الأوائل من ذي الحجة، ويوم العيد بعدها، وأيام التشريق بعد يوم العيد، حيث يكون التكبير مقيدًا بوقت، وتقييد التكبير بالوقت جعل له أفضلية على الذكر المطلق.

وهنا نعود بالسؤال سالف الذكر، وهو: هل تعد أفضلية الذكر المقيد بالوقت ناسخة لفضيلة الذكر المطلق، أو مبطلة لندبه والترغيب فيه؟

والجواب هو الجواب، حيث قال المصنف في إطار ما سلف له القول: **[...وحكم الوقت غير حكم الأصل.... ولا من الترك أو الفعل لعارض الوقت رفض حكم الأصل]**.

وجانب ثالث أسوقه الآن بين يديك تتأمله وأنت على طريق رفع التعارض الذي قد يظهر أمامك من ظاهر النصوص.

وهذا الجانب الذي أريد أن أطرحه بين يديك، يظهر لنا في الفرق بين الذكر والتذاكر كلٌ في حلقته؛ فأنت إذا دخلت المسجد ورأيت فيه حِلَقًا قد تعددت، في بعضها تجد ذكر الله في جماعة، وفي البعض الآخر تجد أناسًا يتدارسون أبواب العلم فيما بينهم؛ فإذا سألت عن أى المجلسين أفضل، وعن أى الممارستين أقرب إلى القبول عند الله؟ لوجدت من يقول لك إن مدارسة العلم ومذاكرته أفضل من

إدارة الذكر والاشتغال به.

والسبب عند العلماء في أن الذكر فاضل في ذاته، أما المذاكرة فهى فاضلة في ذاتها، ويزيد على هذا الفضل الذاتي أن مذاكرة العلم تتيح للدارسين نقله إلى الغير، ونقل العلم إلى الغير وانتشاره بين الأجيال مطلوب شرعي.

فإذا ما علمت ذلك علمت معه أن أفضلية مدارسة العلم لا تعني إلغاء الحكم المرتبط بالأصل في فضل الذكر.

وهذا ما أشار إليه المصنف وقال به يؤيد قوله بالنص الشرعي، قال: **[...ولما جاء (عليه الصلاة والسلام) حلقة الذاكرين تجاوزها وجلس مع المتذاكرين في العلم، فآثر المتذاكرين في العلم لتعدى نفعهم، ولاحتياجهم إليه فيما هم به، إذ لا علم لهم إلا من قِبَله فقصدُهم ما جاء به.**

بخلاف الذاكرين، فإن ما هم فيه بينّ بنفسه، ونفعه قاصر عليهم، لكنه لم يُنكر على أولئك، وإن آثر هؤلاء، والله أعلم].

وأنت إذا تأملت في جميع ما ذكرناه ربما طابت نفسك أن تسير مع المؤلف على دربه الذي انتهى إليه، ودربه الذي انتهى إليه هو أن الذكر والدعاء والتلاوة حين تكون في جماعة أو يُجمع لها، فإن وجودها على هذا النحو من الأمور التي ندب الشرع إليها. وهذا هو الأصل فيها، وهو حكم لا تنتقضه الأفضلية بحسب الحال أو الوقت أو ما يشبه ذلك.

وهذه النهاية التي انتهى إليها المؤلف قد عبر عنها بقوله: **[... والجمع للدعاء والذكر والتلاوة قد صح ندب كل ذلك بالأحاديث المتقدمة، فلا يصح دفع أصل حكمه.**

وإن أوثر عليه غيره فلأفضلية الغير عليه كالذكر الخفي وما يتعدى من العبادات نفعه، كالعلم والجهاد والتكسب على العيال إلى غير ذلك مما كان اعتناء الصحابة به، وشغلهم فيه، حتى شغلهم عن الاجتماع للذكر والفراغ له من غير ضميمة شيء من ذلك إليه.

ألا تراهم عند إمكانه – مع ما هم فيه – استعملوه كالأسفار والأعياد وأدبار الصلوات ونحو ذلك].

القاعدة الحادية والعشرون بعد المائة

أثر الزمان في تغيير حكم المباح بالتخصيص أو المنع

للزمان حُكمٌ يخصّه، بحيث يخصص مباحَه بمنع أو كراهةٍ أو وجوبٍ، ويَردُّ مندوبه لمنع أو كراهة.

كُل ذلك إذا كان كلٌّ منهما مؤديًا لما يعطاه حكمه من دليل آخر يقتضيه.

والقول بمنع الجمع للذكر وكراهته في هذه الأزمنة من ذلك، كمنع النساء من الخروج إلى المساجد ونحوه - مما هو ممنوع - لما عرض فيه وبه لا لذاته، إذ أصل الشريعة إباحته أو ندبه.

والناس في ذلك مذهبان:

فمن يقول بسد الذرائع يمنع جميع الصور لصورة واحدة، وهو مذهب مالك رحمه الله.

ومن لا يقول بها إنما يمنع ما يقع على الوجه الممنوع، وهو مذهب الشافعي وغيره.

ولما تكلم سيدي أبو عبد الله بن عباد رحمه الله على مسألة الحزب قال: إنه من روائح الدين التي يتعين التمسك بها لذهاب حقائق الديانة في هذه الأزمنة، وإن كان بدعة، فهو مما اختلف فيه، وغاية القول فيه الكراهة، فصحَّ العمل به على قول من يقول به.

(قلت): وقد يُلحق الذكر به في بعض الأماكن والأوقات بشرطه.

ولعل الشارع إنما قصد بترغيبه مَن بعد الصدر الأول لاحتياجهم له.

فأما قول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لقوم وجدهم يذكرون جماعة: «لقد جئتم ببدعة ظلما، أو لقد فقتم أصحاب محمد علمًا».

فالجواب عنه: بأنه لم يبلغه حديث الترغيب فيها، أو أنه أنكر الهيئة ونحوها.

وإلا فلا يصح إنكاره بهذا الوجه بعد صحة الحديث، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

لقد نقلنا المؤلف نقلة نوعية وهو يتحدث عن جنس الأحكام في الذكر والدعاء والتلاوة. وهو في نقلته تلك إنما يحدثنا عن أثر الزمان والأحوال في الأحكام، وما إذا كانت الأحكام تتغير بحكم الزمان وبحكم الأحوال أم.لا. وتلك قضية تحتم علينا أن نشير إلى الزمان، وأن نشير إلى ما يحتويه الزمن من حوادث ووقائع، وأن نؤكد على أن الأجكام إنما هى تكليفات مرتبطة بهذه الأحداث وتلك الوقائع.

أما الزمن فإنه مهما قيل فيه من آراء نتج عنها تعريفات؛ فهو لا يكاد يخرج عن أن يكون هذا الشيء الاعتباري الذي تملؤه حركة الأشياء والأفلاك، وهو معنىً بسيط يكون في تناول العقول وفي مرمى إدراك الأفهام.

وفي هذا الزمان الذي هو الفراغ الذي تملؤه حركة الأفلاك والأشياء هو هذا الذي يعد ظرفًا – كذلك – لما يقع في الكون من أحداث وما يستجد فيه من حوادث.

أما الأحكام الشرعية فما هى إلا مطلوبات الشرع يتوجه بها إلى المكلَّف على درجات مختلفة ومستويات متدرجة من الطلب، وهو ما يختصر العلماء التعبير عنه بقولهم: [الحكم الشرعي: هو حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين].

والأحكام الشرعية هي تلك الأحكام المنحصرة في: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، ومنها المباح عند الجمهور.

وهذه الأحكام إنما هى أحكام لأحداث وممارسات وسلوك، وهى أمور كلها يحتويها ظرف الزمان على ما قدمنا شرحه.

وإذا كانت الأحكام الشرعية مرتبطة بمطلوبات الشرع من المكلَّف على مستوياتها المختلفة، فإن حكمة المشرع قد اقتضت أن يكون ارتباط هذه الأحكام بالزمان، بعضها يكون على السعة، وبعضها يكون على التضييق. فمثلاً صيام شهر رمضان وهو الإمساك عن المفطرات في كل يوم من أيامه من مطلع الفجر إلى غروب الشمس على سبيل الوجوب، إذا نظرت فيه وجدت أن كل يوم من رمضان لا يسع إلا عبادة واحدة يطلق عليها اسم الصيام، وعليه كان الزمان بالنسبة لفرض الصيام على سبيل التضييق لا التوسيع، وهذا على خلاف صلاة الظهر مثلاً، فإن

وقتها المتاح لها يسع أداءها ويسع أداء عبادات أخرى من نوعها، فكان وقت الصلاة لذلك مُوسعًا فيه. وأكثر منه سعة في الوقت فريضة الحج وفريضة العمرة عند من يقول بفرضيتها.

ومما ذكرناه يتضح لك ارتباط الأحكام بالزمان، ولكن بتدخل من الشارع في هذا الارتباط.

والمصنف هنا يشير إلى ارتباط الأحكام بالزمان، ولكن على وجه آخر غير الذي أشرنا إليه، حيث يريد المصنف هنا أن يشرح ما إذا كان للزمان والأحوال تدخل في تغيير الأحكام من غير تدخل الشارع أم لا، وهي مسألة تحتاج إلى إمعان نظر ومواصلة التأمل حتى تعلن عن نفسها وتسلم للعقول قيادها.

مدخل عام:

ونحن نبدأ معك هذه المسألة من أول خطواتها على منهج المؤلف وطريقته في العرض، فننقل بين يديك كلامه ثم نلفت النظر إلى فحواه.

فهو القائل: [للزمان حكم يخصه، بحيث يخصص مباحه بمنعٍ أو كراهة أو وجوب، ويرد مندوبه لمنعٍ أو كراهة.

كل ذلك إذا كان كل منهما مؤديًا لما يُعطاه حكمه من دليل آخر يقتضيه].

ونحن حين نتأمل فيما كتبه لنتعرف على فحواه نجد أنه ينظر في الأحكام الشرعية ويجتزئ منها المباح والمندوب لا على إطلاقها، وإنما هو يجتزئ هذين الحكمين لينظر فيهما وهما محكومان بتغيرات الزمان وتقلبات العصور، وما يصاحب الزمان والعصور من تغير الأحوال.

ويؤكد المصنف أنه قد انتهى بعد النظر فيما اجتزأه من الأحكام وتكييفه بما ذكرناه إلى أن: المباح – وهو حكم شرعي عند جمهور العلماء – قد يتغير الحكم فيه بتغير الزمان، فيتحول من – المباح- إلى الممنوع أو المحرم، وإلى المكروه كراهة تنزيه أو تحريم، أو إلى الوجوب الذي لا مفر من فعله.

هذا في المباح.

وقريب مما قاله المصنف ما صرح به العلماء من أن الحاكم المسلم يقع في دائرة اختصاصه من الأحكام السلطانية التصرف في المباح وتغيير حكمه على

حسب ما تقتضيه المصلحة، شريطة أن ينتهي تصرفه في النهاية إلى ما يوافق مقاصد الشريعة باندراجه تحت نصٍ عام مع عدم المُعارض.

والمصنف يقصد إلى – المندوب – وهو الحكم الثاني الذي التقطه من بين الأحكام الشرعية لينظر فيه بحكم الزمن، وطوارئ الحوادث، وتغير الأحوال، فيؤكد أن – المندوب– في أصل حكمه الشرعي يمكن بحكم الزمن أن يرتد إلى الممنوع أو المحرم، أو يرتد إلى المكروه كراهة تحريم أو كراهة تنزيه.

وما ذكرناه في – المندوب– خاضع للشرط الذي ألمحنا إليه من قبل ونحن نتحدث عن – المباح– وهو أننا لا نستطيع أن نعتمد تغيير الحكم هنا إلا إذا انتهى هذا التغيير نفسه إلى مقصد من مقاصد الشريعة أو يندرج تحت دليل كلي من أدلتها من غير مُعارض.

وقد يكون للسلطان المسلم نوع تصرف في تغيير حكم – المندوب – باعتبار ما له من الأحكام السلطانية واختصاصها به بضوابطها الشرعية.

هذا ما ذكره المصنف هنا واعتبره مدخلاً عامًا يدخل منه إلى ما يريد أن يقوله.

فكرة هذه القاعدة التي هي مقصد المصنف:

وما ذكره المصنف هنا إنما يعد توطئة أو إطارًا عامًا يدخل منه المصنف إلى فكرته الأساسية التي يريد أن يُلقنها إلى من يتلقاها عنه.

وفكرته الأساسية من هذه القاعدة أن يقول لكل مشتغل بمسائل الشريعة مصادرها، وأحكامها، وإنزال الأحكام على الواقع: إن أحكام الشريعة منها ما هو ثابت لا يتغير لا بتغير الزمان ولا بتغير الأحوال، ومنها ما هو المتغير الذي يؤثر الزمان فيه، كما يؤثر فيه اختلاف الحال بضوابطه التي أشار المصنف إليها قريبًا.

وما يتغير من الأحكام بحكم تغيير الزمان أو الحال على دربين:

الأول منهما: هذا النوع من التغيير الذي ألمح الشارع إليه، ونبه أهل العصور المتوالية أن يأخذوا به إذا توفرت ظروفه وأحواله، وذلك من نحو: وجوب تحصيل الجزية من أهل الذمة في المجتمع المسلم، حيث نبه الشارع إلى أن تحصيل الجزية سيتوقف في آخر الزمان، وفي زمان ظهور أشراط الساعة الكبرى، خاصة نزول المسيح عيسى بن مريم.

ويعد مما نبه الشرع إليه قول السيدة عائشة الذي سنشير إليه قريبًا بمشيئة الله، حيث رأت من النساء ما لا ترضاه حين تواجدن في المساجد، أو، وهن في الطرقات إليها، فقالت ما فحواه: إن النبي لو قد رأى من النساء ما يفعلنه اليوم لمنعهن المساجد، وفيه تغيير حكم – المباح – أو – المندوب – إلى – الممنوع – على وجه التحريم أو الكراهة.

ولقد غير النبي ﷺ حكم زيارة النساء القبور، أو حكم زيارة القبور على العموم، فكانت زيارة القبور من الممنوعات قد رفعها النبي في وقت متأخر حيث قال ما مثاله:– كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها– .

والثاني من هذين الدربين: هذه الأحكام تتغير بحكم الزمان أو الحال من غير إذنٍ صريح من الشارع يتصل بأعيانها، وإن كان هذا التغيير تحكمه مقاصد الشريعة وأدلتها العامة من غير معارض.

وأمثلة هذا النوع كثيرة ومتعددة، خاصة ما يمارسه الإمام المسلم في حدود اختصاصاته وماله من الأحكام السلطانية.

والمصنف يظهر من توجهاته أنه مهتم بهذا النوع الثاني؛ إذ إنه غير منشغل بالنوع الأول وهو يتحدث عن الذكر والدعاء والتلاوة.

وأنا أحب أن تلتفت إلى هذا المقصد من مقاصد المصنف هنا؛ بحيث لو قد ضاع الطريق من قلم المصنف أمكننا أن نلتفت إلى المسار الصحيح، والقصد الظاهر من توجهاته، بحيث نرد فهو منا إليه.

من العموم إلى الخصوص:

قال المصنف: **[... والقول بمنع الجمع للذكر وكراهته في هذه الأزمنة من ذلك، كمنع النساء من الخروج إلى المساجد ونحوه – مما هو ممنوع – لما عرض فيه وبه لا لذاته، إذ أصل الشريعة إباحته أو ندبه].**

والمصنف ينتقل بحرفية ومهارة من العموم إلى الخصوص، وخصوص حديثه يتصل بالمسائل الثلاث التي هى: الذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن، يجتمع الناس لذلك ويمارسونه وهم يجهرون به.

والمصنف يبدأ فيقول: إن من قال من العلماء بمنع الجهر في هذه المسائل ومنع الاجتماع لها على وجه الكراهة، إنما هو تعبير عن حكم في مسألة جزئية تندرج تحت عموم ما ذكرناه من قبل.

وبيان ذلك أن نقول: إن الذكر والدعاء والتلاوة، حين يجهر الناس بها ويجتمعون لهذا الجهر وممارسته، كان من المباحات في أصل تشريعه، غير أن الزمان قد تغير بتغيير أحوال صاحبت هذه المسائل الثلاث، وهي أحوال وهيئات قد استحدثت في أزمنة متأخرة جعلت كثيرًا من العلماء يغيرون حكم – المباح – أو – المندوب – في الشريعة إلى المنع على سبيل الكراهة.

ثم يحكي المصنف أن هذا الحكم الجديد والذي تحمس له أصحابه له نظير يقاس عليه، وهو ما روى عن السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حين رأت من مخالفات النساء في المساجد وفي الطريق إليها أنها قالت ما مثاله: «إن النبي لو قد رأى ما يفعلُ النساء اليوم لمنعهن المساجد».

وأنت خبير يا صاحبي بأن سياق هذه الحادثة إن كان للقياس عليها فهو قياس مع الفارق؛ لأن السيدة عائشة لم تغير حكمًا في – مندوب – أو – مباح – وإنما علقت الأمر كله على شيء لم يحدث تعبيرًا بـــ – لو – الذي قصارى ما تفيده من الدلالات أنها حرف امتناع لامتناع.

لكننا لو اعتبرنا هذا المأثور عن السيدة عائشة ظهيرًا ونصيرًا، وقرينة نستأنس بها، ومستندًا يعزز به أصحاب هذا الرأى ما ارتأوه، لكان هذا الرأى مقبولاً.

ومع هذا كله فنحن لو نحينا قول السيدة عائشة جانبًا، مع تقديرنا له والاعتزاز بمكانته، لبقى مقصد المصنف على حاله، وهو اعتبار الذكر والدعاء والتلاوة، واجتماع الناس إلى هذه المسائل يجهرون بها مسألة تطبيقية تنقلنا من العام إلى الخاص، خاصة عند أولئك النفر من العلماء الذين يقولون بالمنع في المسألتين اللتين هما: الجهر بما ذكرناه، واجتماع الناس له.

مذاهب في هذه المسألة:

قال المصنف: **[... وللناس في ذلك مذهبان:**

فمن يقول بسد الذرائع يمنع جميع الصور لصورة واحدة، وهو مذهب مالك رحمه الله.

ومن لا يقول بها إنما يمنع ما يقع على الوجه الممنوع، وهو مذهب الشافعي وغيره].

وهكذا يجنح المصنف إلى النظر في الجهر بهذه المسائل والاجتماع لهذا الجهر، وما يتبع ذلك من كيفيات، وما يحيط به من أحوال في هذه العصور المتأخرة.

ويحكي المصنف أن للناس في هذا الأمر مذهبين على حسب الأصول التي تحكم أصحاب المذاهب.

فمن الأئمة من يأخذ بمبدأ سد الذرائع، أو إن شئت فقل: إنه يأخذ بمبدأ الأحكام الاحترازية، مثل الإمام مالك ومن نحا نحوه.

وأنت ترى أصحاب هذا التوجه: أنهم إذا رأوا حالة واحدة قد صاحبها بدعٌ وقارنتها مخالفات، حكموا فيها بالمنع – ولو كانت مباحة أو مندوبة في أصل التشريع – خوفًا من انتشار البدعة وعموم البلوى بالمخالفات.

وأنت لا يخفاك أن الحكم بالمنع حكم احترازي غايته سد الذرائع.

كما أنه لا يخفاك كذلك أن هذا الحكم لا يتصل بين الحادثة ولا يرتبط بذاتها، فهي بحكم ذاتها أو عينها مباحة في المباح، ومندوبة في المندوب، غير أن هذا الحكم الاحترازي بالمنع إنما هو لما ترتب على هذه الأشياء الممنوعة، والتي أخذ فيها أصحاب هذا المذهب أنفسهم بالمنع الكلي.

أما **المذهب الثاني** في المسألة فهو مذهب تحمل مسئوليته الإمام الشافعي وغيره. وبمقتضى هذا المذهب رأينا الإمام الشافعي ينطلق من أساس آخر، وهو أنه لكل حادث حديث، ولكل حادثة حكمها، والمسألة برمتها واقعة على كاهل العلماء، وعلى وعى أرباب الفهوم من رجال الأمة.

وعند هذا الحد نجد عبارة المصنف قد كشفت عن المراد منها، وأوقعت في مرمى الصواب ما قد أراد المصنف أن يوقعه من الصواب في مرماه.

ابن عباد يدلي بدلوه في المسألة:

قال المصنف يروي عن ابن عباد: [**.... ولما تكلم سيدي أبو عبد الله بن عباد**

رحمه الله على مسألة الحزب قال: إنه من روائح الدين التي يتعين التمسك بها لذهاب حقائق الديانة في هذه الأزمنة، وإن كان بدعة، فهو مما اختُلف فيه، وغاية القول فيه الكراهة، فصح العمل به على قول من يقول به].

وابن عباد هو هذا العالم المغربي صاحب القدم الراسخة في العلم والتصوف – على نحو ما ترجمنا له قبل ذلك– .

ولابن عباد رأى في هاتين المسألتين: أعني الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة، والاجتماع له، وهو قد عبر عن رأيه هذا حين تحدث عن الأحزاب والأوراد، والاجتماع لهما والجهر بهما.

والمتأمل في حديث ابن عباد نجد أنه قد انطلق من منطلق عاطفي ملؤه الأسى والحزن على ما انتهى إليه أثر الديانة في نفوس الناس، ولشدة ضعف هذا الأثر أصبح المخلصون يتمتعون بهبوب رياح الماضي، واستنشاق روح الدين.

ومن أجل هذا الأسى والحزن، قال ابن عباد بجواز الجهر بالذكر والدعاء والتلاوة، والاجتماع له، لأن الأصل به: الجواز، ومن قال فيه بالمنع قابله من يقول من العلماء: بالجواز، فتكون المسألة خلافية إذًا، وقصارى القول عند المانعين: أنهم يمنعون بدعة لا على سبيل التحريم وإنما على سبيل الكراهة، وهو أمر يمكن تجاوزه إذا أردنا أن نستروح رائحة الدين، ونعيش على ذكرى ممارسته في أيامه ولياليه.

رأى المصنف في المسألة:

أما المصنف فهو يجيز الجهر والاجتماع بالذكر والتلاوة متخذاً من كلام ابن عباد في الحزب ظهيرًا له ومستندًا، فإذا ما اعترض معترض عليه محتجًا بكلام ابن مسعود بأن هذه بدعة لم توافق فعل النبي ولا الصحابة، وأن من يفعل ذلك فإنه دعيٌّ العلم، معتقد علو كعبه فيه، فإنه يقول: لعل ابن مسعود قد فاته سماع الأحاديث المذكورة فيما أوردناه قبل، وهو معذور في ذلك.

وتلك عبارة المصنف يحكي بها رؤيته في المسألتين.

قال معقبا على كلام ابن عباد: [... **(قلت): وقد يُلحق الذكر به في بعض الأماكن والأوقات بشرطه.**

ولعل الشارع إنما بترغيبه من بعد الصدر الأول لاحتياجهم له.

فأما قول ابن مسعود رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لقوم وجدهم يذكرون جماعة: «لقد جئتم ببدعة ظلمًا، أو لقد فقتم أصحاب محمدٍ علمًا».

فالجواب عنه: بأنه لم يبلغه حديث الترغيب فيها، أو أنه أنكر الهيئة ونحوها. وإلا فلا يصح إنكاره بهذا الوجه بعد صحة الحديث، والله أعلم].

* * *

القاعدة الثانية والعشرون بعد المائة

الشيء إذا كان مشروطًا لا يتحقق إلا باستيفاء شرطه

- - - - - - - - - - - - - - - - -

مراعاة الشروط في مشروطها لازم لمريدها، وإلا لم يصح وجوده له وإن قامت صورته.

وشروط الذكر التي تتعين عند الجمع له ثلاث:

أولها: خلو الوقت عن واجب أو مندوب متأكد، يلزم من عمله الإخلال به كأن يسهر فينام عن الصلاة، أو يتثاقل فيها، أو يفرط في ورده، أو يضر بأهله، إلى غير ذلك.

ثانيها: خلوه عن محرم أو مكروه يقترن به، كإسماع النساء أو حضورهن، أو حضور من يُتقى من الأحداث، أو قصد طعام لا قربة فيه، أو داخلته شبهة ولو قلت، أو فراش محرم، كحرير ونحوه، أو ذكر مساوئ الناس، أو الاشتغال بالأراجيف إلى غير ذلك.

ثالثها: التزام أدب الذكر من كونه شرعيًا أو في معناه، بحيث يكون بما صح واتضح وذكره على وجه السكينة، وإنْ مع قيام مرة وقعود أخرى، لا مع رقصٍ وصياح ونحوه، فإنه من فعل المجانين، كما أشار إليه مالك رحمه الله لما سُئل عنهم، فقال: «أمجانين هم»؟ وغاية كلامه الاستقباح بوجه يكون المنع فيه أحرى، فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - - -

في هذه القاعدة يلفت المصنف النظر إلى أمرٍ هام، وهو أنه لا يجوز أن يقف المرء في بحثه عن الحكم في مسألة معينة عند حدود استخراج الحكم ليباشر تطبيقه، لأن استخراج الحكم ليس هو نهاية المطاف بالنسبة للباحث عنه، وإنما لابد للباحث من النظر في الحكم وفيما يحيط به من أحوال كي يخلص إليه الحكم صافيًا كيما يطبقه على وجهه الصحيح.

مدخل عام:

ومن أجل هذا الذي ذكرناه وجدنا المصنف يأخذ نفسه بمقتضى هذا الذي ذكرناه فيبين أن الحكم الذي يخلص للباحثين في مسألة من المسائل لأول وهلة لابد من النظر فيه، وربطه بقاعدة عامة خلاصتها أن هذا الشيء المحكوم عليه إما أن يكون خاضعًا لشرطٍ أو غير خاضعٍ لشروط، فإن كان خاضعًا لشرط فإن الحكم فيه لا يستقيم له إلا إذا تحقق شرطه، فإن لم يتحقق له شرطه أو شروطه، فإنه حينئذ لا يتحقق له وجوده الصحيح وإن تحققت له صورته، أما إذا كان الشيء المحكوم عليه لا يشترط له في استحقاق هذا الحكم شروط، فإنه يستحق حكمه ويرتبط به من أول وهلة.

وأنت قد يلتبس عليك الشرط والركن، وضرورة كل منهما لتحقق ماهية الشيء في الخارج.

وأنا أوضح لك الفرق بين الشرط والركن في عبارة موجزة وسريعة بقدر ما يحتاج إليه المقام.

فالركن في الشيء هو جزؤه وعنصره الذي لا تتحقق الماهية فيه بدونه، وهذا الجزء وذلك العنصر يظل مكونًا من مكونات الماهية غير خارج عنها، كتكبيرة الإحرام، وقراءة الفاتحة، والركوع والسجود في الصلاة، وكغسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس في الوضوء.

أما الشرط في الشيء فهو أمر ضروري له لا تتحقق الماهية بدونه، ولكنه ليس جزءًا أو مكونًا من مكونات تلك الماهية؛ إذ يمكن للشيء أن يتحقق في الخارج

تحققًا صوريًا، لكنه لا تتحقق له ماهيته على وجهها الصحيح، كدخول الوقت، واستقبال القبلة، وطهارة البدن والمكان، والوضوء بالنسبة للصلاة، وهذه كلها شروط لا تتحقق ماهية الصلاة على وجهها لو قد غاب واحد منها، ولكننا بالإمكان أن ننشئ صلاة إنشاءً صوريًا بغير وضوء، وبغير دخول الوقت، وبغير استقبال القبلة، وبغير الطهارة في البدن والمكان، غير أن هذه الصورة التي أنشأناها فاقدة لشروطها، هي في الحقيقة قد فقدت قيمتها واستحقاق الحكم المرتبط بها.

وهذا الذي ذكرناه بشكل عام هو ما افتتح به المصنف قاعدته تلك كما هي طريقته وسنته المتبعة التي أخذ نفسه بها في جميع الأحايين.

قال: **[مراعاة الشروط في مشروطها لازم لمريدها، وإلا لم يصح وجوده له وإن قامت صورته].**

شروط الذكر:

ثم ينتقل المصنف بعد ذلك إلى الذكر في حالتيه وهما: حالة الجهر به، واجتماع الناس له.

وإذا كان المصنف قد انتهى فيما سبق إلى الحكم بالجواز في هاتين المسألتين، فإن إثبات الحكم بالجواز للذكر في حالتيه لا يقوم له ولا يثبت أو يستقيم إلا بشروط حصرها المصنف في ثلاثة يجب على كل لاجئ إلى الذكر في حالتيه هاتين أن يأخذ نفسه بهذه الشروط كي يثبت الحكم بالجواز لذكره.

ولذلك تعتبر هذه الحالة من الذكر مثالاً تطبيقيًا يذكره المصنف بالقصد الأول، يطبق عليه هذا الأصل العام الذي أسلفنا ذكره فيما سبق قريبًا.

وأنا سأحدثك عن هذه الشروط الثلاثة ملتزمًا بمقصود المصنف، وبالأمثلة التي ضربها لتوضيح فكرته، ليجتمع أمامك أمران قد أشار إليهما المصنف في قاعدته الثالثة والثلاثين التي أثبتناها لك في الجزء الأول من هذه المجموعة.

وهذان الأمران هما: أن وظيفة المثال إنما هي توضيح المعقول بالمحسوس، ووظيفة الدليل إنما هي إثبات الحكم وإنزاله على واقعة الحال، حيث قال المصنف هناك: **[وإنما يظهر الشيء الغامض بمثاله، ويقوي بدليله].**

والمصنف قد خلَّص له الدليل في الجهر بالذكر والاجتماع له الذي استنبط منه

حكمه بالجواز في الأمرين، وقد بقي له أن يحدثنا عن شروط ما انتهى إليه من حكم والأمثلة الموضحة لاستيفاء كل شرط، وهما أمران سأشغل نفسي وأشغلك بالحديث عنهما الآن لو قد شاء الله ويسر.

الشرط الأول: خلو الوقت عما يشغله من مطلوب شرعي:

وأنت خبير يا صاحبي بأن الموضوع الذي نشغل الآن أنفسنا به، أن يكون الذكر من العبادات المطلقة التي لا يقيدها زمان ولا يحدها مكان، والشأن في العبادات المطلقة أنها إذا تعارضت مع عبادة مقيدة بزمن وقد حان زمنها، أو عبادة تؤدي على حالٍ منشط، أو غير ذلك من الأحوال، وجب على العبادة المطلقة أن تترك المجال لصاحبة الوقت أو الحال.

وهذا الوجوب ينطبق كذلك على كل ذكر يؤثر في المستقبل علي عبادة لها وقت أو لها حال.

وهذا هو مضمون الشرط الأول الذي ذكره المصنف ولفت النظر إليه كي يستقيم الحكم للذكر.

فقد قال: **[وشروط الذكر التي تتعين عند الجمع له ثلاثة:**

أولها: خلو الوقت عن واجب أو مندوب مُتَأكد، يلزم من عمله الإخلال به].

أمثلة لتطبيق هذا الشرط:

ثم يذكر المصنف أمثلة يستبين منها ضرورة تطبيق هذا الشرط في مجال تطبيقه.

ومن هذه الأمثلة: كأن ينشغل الإنسان بالذكر بعد صلاة العشاء فينام عن صلاة الفجر أو صلاة الليل، أو يستيقظ لهما ولكنه يكون متثاقلاً، بحيث يؤدي صلاته وهو في حالة من الإعياء أو الإجهاد تفقد الصلاة معه روحها، ويفقد المصلي الإحساس بها.

ومن هذه الأمثلة: أن ينشغل الإنسان بذكره المطلق فيفرّط في الذكر المقيد كالورد وغيره من نظائره وأشباهه.

ومن هذه الأمثلة: أن الإنسان قد ينشغل بهذا الذكر المطلق عن أهله وذويه، أو

زوجته صاحبة الجنب منه في أحوالهم الخاصة والعامة... إلى غير ذلك من نظائر ما ذكرناه وأشباهه مما نوكله إلى فطنتك.

وعبارة المصنف في هذا الشرط أنه قال: [**... كأن يسهر فينام عن الصلاة، أو يتثاقل فيها، أو يفرّط في ورده، أو يضر بأهله، إلى غير ذلك**].

الشرط الثاني: خلو الذكر عن محرَّم أو مكروه يقترن به:

ومن الشروط التي ينبغي أن نلتفت إليها كي يستقيم الحكم بالجواز للذكر في حالتيه، ألا يخالط هذا الذكر محرم أو مكروه ينصرف به عن مجاله، فهو أمر مهم لا يجوز التغاضي عنه ولو عمت بغيابه البلوى أو تدنست بفواته المشاعر.

أمثلة للتطبيق:

ولكي يتضح المقام بين يديك نذكر هذه الأمثلة التطبيقية وهى أمثلة توضح بجلاء ما قصدنا إليه.

ومنها: أن مجالس الذكر التي نحن بصدد الحكم عليها قد تسمح للنساء بحضورها أو بسماع الأصوات الصادرة عنها. وحضور النساء هذه المجالس أو سماع ما يصدر عنها من أصوات قد يُحدث شيئًا من الفتنة يفتتن بها النساء، أو يفتتن بها الرجال، أو يفتتن بها الرجال والنساء جميعًا. والعلماء ينفرون من هذا العمل ويكرهونه كراهة تنزيه أو تحريم بمقدار ما يترتب عليه من آثار وافتتان.

ومن هذه الأمثلة: أن يحضر مجالس الذكر الصبي والأمرد اللذان هما مثار الفتنة يفتتن بهما أو بأحدهما البالغون من الرجال، وتلك مسألة هي الأخرى يراها العلماء محرمة، وهو حكم احترازي كما ترى غايته سد الذرائع.

ومن هذه الأمثلة التطبيقية: أن يكون هذا الذاهب إلى تلك المجالس قد قصد إلى طعام لا قربة فيه؛ إذ الطعام يُجمع له الناس على وجه القربي والعبادة، كطعام الوليمة، والعقيقة وغيرهما، وقد يجمع الناس للطعام على وجه التفاخر، أو لداعٍ من الدواعي المكروهة أو المحرمة، ولا بأس أن يكون في مجالس الذكر طعام يُدعى إليه الناس على وجه العبادة، ولكن البأس والسبيل إنما يكونان في طعام في هذه المجالس يُدعى إليه الناس ولا قربة فيه، وهو أمر ينافي الذكر عند العلماء. ومثله

كل طعام داخلته شبهة في اكتسابه أو صفته أو إنفاقه على العموم مهما قلت.

ومن الأمثلة التطبيقية: ما يجب على المرء تحاشيه من هذه الفُرش التي تُبسط للناس يجلسون عليها قد صنعت من مادة محرمة، كالحرير ونحوه.

ومن هذه الأمثلة: ما قد اعتاده الناس في مجالسهم من حديث الغيبة أو النميمة يتحدثون خلالهما في أعراض الناس، أو يتناولون علاقاتهم بما يترتب عليه من القطيعة، ومثال الغيبة والنميمة: ما قد يشتغل به بعض الناس من الترويج للإشاعات والأراجيف التي تضر بالأمة أفرادًا وجماعات... إلى غير ما ذكرناه مما طلب الشارع من المكلفين الابتعاد عنه.

قال المصنف يشرح هذا الشرط وأمثلته: **[ثانيها: خلوه عن محرم أو مكروه يقترن به، كإسماع النساء أو حضورهن، أو حضور من يُتقى من الأحداث، أو قصد طعام لا قربة فيه، أو داخلته شبهة ولو قلت، أو فراش محرم، كحرير ونحوه، أو ذكر مساوئ الناس، أو الاشتغال بالأراجيف إلى غير ذلك].**

الشرط الثالث: أن يكون الذكر على وجهه الشرعي خاليًا من البدعة:

وعبارة المصنف في هذا الشرط واضحة ومعبرة لا سترة بها ولا غموض فيها.

قال: **[ثالثها: التزام أدب الذكر من كونه شرعًا أو في معناه، بحيث يكون بما صح واتضح وذكره على وجه السكينة، وإنْ مع قيام مرة وقعود أخرى، لا مع رقصٍ وصياح ونحوه، فإنه من فعل المجانين، كما أشار إليه مالك رحمه الله، لما سئل عنهم فقال: «أمجانين هم»؟**

وغاية كلامه الاستقباح بوجه يكون المنع فيه أحرى، فافهم. والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الثالثة والعشرون بعد المائة

أقرب السبل إلى بلوغ الغاية من العبادة موافقة طباع النفوس

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

استراقُ النفوس بملائمها طبعًا لما فيه نفع ديني مشروعٌ.

فمن ثم رُغِّب في أذكار وعبادات لأمور دنيوية، كقراءة سورة الواقعة لدفع الفاقة، و«بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم» لصرف البلايا المفاجئة، و«أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق» لصرف شر ذوات السموم، والحفظ في المنزل، إلى غير ذلك من أذكار صرف الهموم والديون، والإعانة على الأسباب، كالغنى والعز ونحوه.

بيان ذلك أنها إن أفادت عين ما قُصِدت له كان ذلك داعيًا لحبها، وحبها داع لحب من جاء بها، ومن نسبت له أصلاً وفرعًا، فهي مؤدية لحب الله.

وإن لم تؤد ما قُصِدت له، فاللطف موجود بها، ولا أقل من أنس النفس بذكر الحق، ودخول ذلك من حيث الطباع أمكنُ وأيسرُ.

ولهذا الأصل أسس واستند الشيخ أبو العباس البوني ومن نحا نحوه في ذكر الأسماء وخواصها.

وإلا فالأصل أن لا تجعل الأذكار والعبادات سببًا في الأعراض الدنيوية إجلالاً لها، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة إبراز لبعض محاسن الشريعة.

والشريعة – لأنها وحي أوحى بها الله إلى أنبيائه – فإنها فيما أوحى الله به إلى أنبيائه معصومة من الخطأ وملائمة للمكلَّفين.

ولهذه العصمة وتلك الملاءمة كان للشريعة مكانتها، وكان للشريعة امتيازها.

ومن هذا الامتياز الذي امتازت به الشريعة ما أشار إليه المصنف في هذه القاعدة ووضح مقولته بالأمثال.

مدخل عام:

وقد بدأ المصنف عرضه لما امتازت به الشريعة مما أراد أن يقوله لهذا المدخل العام الذي قال فيه: **[استراق النفوس بملائمها طبعًا لما فيه نفع ديني مشروع]**.

وهذه جملة على بساطتها لو تأملناها لوجدنا فيها مبتدأ وخبرًا، فالمبتدأ في هذه الجملة هو:– استراقُ النفوس– ، وخبر هذه الجملة هو:– مشروعٌ– ، وللمبتدأ في هذه الجملة ما يتعلق به تعلق المضاف بالمضاف إليه، وللمبتدأ في هذه الجملة ما يتعلق به الجار والمجرور بالفعل أو ما يشبهه، وهو:– بملائمها– . ولأن الجار والمجرور حين تعلقا بما تعلقا به وقع في الجملة شيء من الإيهام أو الإبهام، فكان لابد من رفع هذا الإيهام أو ذلك الإبهام، فرُفع هذا بتمييز النسبة وهو:– طبعًا – فكانت الجملة بتركيبها هكذا – استراق النفوس بملائمها طبعًا لما فيه نفع ديني مشروع– .

ومن حق القارئ أن يتساءل عن هذا التعبير– بالاستراق– لماذا اختاره المصنف ولم يختر غيره من الألفاظ اللائقة بالمقام؟

وهذا تساءل مشروع وتوقفٌ مُجَاز.

غير أن الجواب الحاسم سيظهر من خلال معرفتنا أو فهمنا لدلالة هذه اللفظة – استراق– .

و– الاستراق– كلمة تدل على الشيء يستولي عليه المرء من حرزه في خفاء، سواء كان هذا الشيء ماديًا أو معنويًا.

والمصنف هنا حين وجد نفسه أمام موقف يقدم من خلاله النصح لكل مكلف جمحت به نفسه فعلاً أو احتمالاً قدم إليه هذه النصيحة الفعالة، وهو أن يأتي للنفس حين يريد أن يكلفها خلسة من أبواب طبعها، فيحاول جادًا أن يشعرها أن ما كلّفها به إنما هو موافق لطبعها من حيث ما يترتب عليه من منافع تعود إليها.

وكأني بالمصنف قد رأى في عيني القارئ سؤالاً يقلقه، فإن أراد أن يعبر القارئ عن سؤاله هذا قال: أو ليس هذا الفعل الذي يقوم به الإنسان مع نفسه نوعًا من التحايل، والتحايل في عرف الأخلاق ممقوت؟!

والمصنف حين أدرك أو استشعر من قارئه هذا التساؤل، قدم له الإجابة في سرعة سريعة، مبينًا أن الحيل في الشريعة منها ما هو ممنوع، ومنها ما هو مباح، لكن يجب أن نعلم أن التغير في الحكم على الحيل ليس راجعًا للحيلة في ذاتها، وإنما هو راجع للحيلة حين تتبدل عليها الأحوال، ويختلف عليها الزمان على نحو ما علمته قبل في الذكر والدعاء والتلاوة.

أرأيت إلى هذا المدخل العام الذي دخل منه المصنف ليشمل كل تكليف توجه به الشارع إلى النفس، وطلب إليها أن تلتزم به في حدود ما أمر الله بفعله أو نهى عنه أن يُفعل؟!

من العام إلى الخاص:

ثم ينتقل المصنف بعد ذلك ليحدثنا عما هو بصدده من الحديث فيقول: **[فمن ثم رُغِّب في أذكار وعبادات لأمور دنيوية]**.

ونحن نفهم من هذه العبارة أن الكيس الفطن من البشر هو من يأخذ نفسه إلى ما يصلحها على رغبة منها لا على كره، والنفس فيها جانب غير قليل من الارتباط بالغرائز منذ أن تركت مكانها في ذُرَاه وهبطت إلى الجسم من المحل الأرفع، يصاحبها تدللها، وخفة حركتها، واتساع آمالها، فحين سكنت الجسم كان هذا الجسم مَحْبسُها، وكانت غرائزُه مثل الكوابح التي تحول بينها وبين انطلاقها، فلو قد أدركت أن هناك وسيلة تمكنها من التخفف من ضغط الغريزة، أسرعت فتهيأت لها وأخذت في اصطناعها.

وهذا ما أدركه المصنف من مميزات الشريعة، فتقدم به ينصح به كل مكلف

أخذه الشوق إلى التعلق بالذكر الذي يرطب لسانه، أو أخذه حب شكر نعم ربه إلى اتباع أمره ونهيه من خلال عبادة طلب إليه الشارع أن يلتزم بها.

وطبقًا لما حدثناك عنه من المدخل العام لهذه القاعدة، فإنه يجب على كل رشيد أن يتخذ للنفس أسلوب الحيلة، وأن يهيئ لها محاسن العبادة، ويُعرب لها عن جاذبية الطاعة من خلال ما تجنيه النفس من منافع دنيوية تترتب على عبادتها أو ذكرها لربها.

أمثلة للتطبيق:

والمصنف هنا يأخذنا بما يجب أن يأخذنا به من أسلوب تسهيل المعقول بالمحسوس لتتمكن الفهوم منه، وتعقله العقول وتستريح إليه القلوب.

ونحن سنستعرض بين يديك أمثلة من الشريعة ساقها المصنف لإيضاح ما ذكره؛ فأنت خبير بأنه إذا كانت الأدلة تساق للإثبات والتأكيد، فإن الأمثلة تساق للإيضاح والتسهيل.

المثال الأول:

وهذا المثال قد أخذه المصنف مما قيل من فوائد سورة الواقعة، وهي فوائد تذكر بأحاديث وأخبار كان في بعضها للعلماء نظر.

وما يسوقه المصنف هنا، ومن مرويات البيهقي في شعبه (٢٥٠٠) والحارث في مسنده (٧٢١) عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: **(من قرأ في كل ليلة ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾ لم تصبه فاقة».**

وهذا الأثر قد ذكره ابن كثير بطوله إلى ابن مسعود رفعه، وكان مريضًا، وابن كثير قد نقله عن ابن عساكر في ترجمته لابن مسعود قال: [قال الحافظ بن عساكر في ترجمة عبد الله بن مسعود بسنده إلى عمرو بن الربيع بن طارق المصري: حدثنا السري بن يحيي الشيباني عن أبي شجاع عن أبي ظبية قال: **مرض عبد الله مرضه الذي توفى فيه فعاده عثمان بن عفان فقال: ما تشتكي؟ قال: ذنوبي، قال: فما تشتهي؟ قال: رحمة ربي، قال: ألا آمر لك بطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني، قال: ألا آمر لك بعطاء؟ قال: لا حاجة لي فيه؟ قال: يكون لبناتك من بعدك. قال:**

أتخشى على بناتي الفقر؟ إني أمرت بناتي يقرأن كل ليلة سورة الواقعة، إني سمعت رسول الله ﷺ **يقول: «من قرأ سورة الواقعة كل ليلة لم تصبه فاقة أبدًا»].**

ولهذا الحديث طرق أخرى ذكرها ابن عساكر وغيره، وأشار إليها ابن كثير (تفسير سورة الواقعة) في مطلعها.

أما المصنف فقد ذكر هذا المثال بعبارته التي وجهها إلى موضوع بحثه فقال: **[... كقراءة سورة الواقعة لدفع الفاقة] ولم يذكر النص الوارد في ذلك. وقد ذكرناه بين يديك فتأمله في جميع طرقه.**

المثال الثاني:

وهو مثال قد استهدف مدلوله المصنف من حديث رفع رواته لفظه ومضمونه إلى رسول الله ﷺ وله طرق متعددة منتهاها جميعًا إلى سيدنا عثمان بن عفان عن رسول الله رفعه.

فأنت واجده عند أبي داود (٥٠٨٨) وعند ابن أبي شيبة في المصنف (١٦١٣٥ برقم ٢٩٢٦٦) وقد أخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة (ص١٤٢ برقم ١٦) وغيرهم.

ومتنه عند النسائي بالسند إلى أبان بن عثمان قال سمعت عثمان بن عفان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«من قال حين يمسي باسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم» ثلاث مرات لم تصبه فجأة بلاء حتى يصبح، ومن قالها حين يصبح ثلاث مرات لم تصبه فجأة بلاء حتى يمسي» قال: فأصاب أبان بن عثمان - راوي الحديث عن أبيه - الفالجُ، فجعل الرجل الذي سمع منه الحديث ينظر إليه، فقال له: مالك تنظر إليّ؟ فوالله ما كذبتُ على عثمان ولا كذب عثمان على النبي. وفي رواية فوالله ما كذبتُ ولا كُذِبتُ. لكن اليوم الذي أصابني فيه ما أصابني؟ غضبتُ؛ فنسيت أن أقولها: حتى يمضي الله قدره.**

ويظهر لي أن المصنف اطلع على هذا الحديث بجميع طرقه ثم التقط منه ما يخلو غرضه ونقله لقارئه فقال: **[... «وبسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم لصرف البلايا المفاجئة»].**

المثال الثالث:

وقد اعتمد فيه المصنف على حديث رفع إلى رسول الله ﷺ وقد تعددت طرقه كما تعدد راووه. فمنها ما هو مختصر موجز ومنها ما هو مبسوط مُطوّل.

فعند مسلم بسنده إلى بُسْر بن سعيد قال: سمعت سعد بن أبي وقاص يقول: **سمعت خولة بنت حكيم السُّلَمِيَّة تقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من نزل منزلاً ثم قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك». ولها أنها قالت: «حتى يرتحل منه» بدلاً من «حتى يرتحل من منزله ذلك»**. (والأمر ظاهر) مسلم ٤٨: كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار – (١٦) باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره) برقم (٢٧٠٨).

والحديث عند أحمد فيه تفصيل طويل إلى عبد الرحمن بن خنيش: «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وذرأ وبرأ ومن شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر كل طارق إلا طارقًا يطرق بخير. يا رحمن قال: فطفئت نارهم وهزمهم الله». وهو عنه عند ابن أبي شيبة وغيره.

والمصنف قد ا لتفت إلى هذه الروايات واستقى منها كعادته فقال: (**... وأعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لصرف شر ذوات السموم، والحفظ في المنزل**).

ولقد اكتفى المصنف بما ضربه من الأمثال، وذكره من أحاديث رسول الله ولكنه في إرادة تعميم القول في الأشباه والنظائر قال: [**... إلى غير ذلك من أذكار صرف الهموم والديون، والإعانة على الأسباب، كالغني والعز ونحوه**].

سؤال مشروع وجواب مقنع:

وما أن وصل الشيخ بحديثه إلى هذه النتيجة متبحرًا بها إلا وقد تصور إنسانًا متجهم الوجه منقبض الفؤاد يقول له: إن ما ذكرته من خلال هذه الأمثلة لا يحظى بصفة الاطراد؛ فالواقع شاهد أنه ليس كل من يقرأ سورة الواقعة تناله بركتها وليس كل من قال في صباحه ومسائه ثلاث مرات بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء

في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم» تقيه هذه الكلمات ما يُتوقع من شر الليل وشر النهار، وليس كل من قال: أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق قد وقته هذه الكلمات مما يحتمل أن تقابله من شر من منزله الذي نزل به ورجى من هذه الكلمات أن تقيه. وأنت أيها الشيخ تجرؤ على ما تقول والوقائع والتجارب لا يشهدان لك فهل عندك من تعقيب؟!

وكأني بالمصنف قد هاله ما سمع فانحصرت عنه تلك النشوة التي تحصل عليها من نتيجة انتهت به إليها مقدماته فأطرق ساعة ثم فُتح له فقال: إن من استعمل هذا الدواء من الذكر والدعاء كان بين أمرين:

إما أن يفيده ما قصد إليه من دعاء أو ذكر في حالته الخاصة التي ساقه من أصلها حينئذٍ يجد نفسه قد استراح إلى ما حصله من نتائج وهى مجبولة على حب من أفادها خيرًا أو دفع عنها شرًا حينئذٍ.

يجد الذاكر نفسه قد أحب الذكر وتمكنت منه محبة الدعاء وقراءة القرآن ثم إن نفسه قد انتقلت به من محبة الذكر إلى محبة راويه إلى رسول الله واحدًا بعد واحد حتى ولو لم نتعرف على الرجال. ثم إن نفس الذاكر أو الداعي أو التالي للقرآن تنتقل به إلى محبة متلقي الوحى وهو الصادق المصدوق ﷺ، والذاكر والداعي والتالي للقرآن يجد نفسه قد انتهى من موقفه إلى تاج العلاء فأحب ربه مصدر الخير كله ومن له القدرة على دفع الشر بأسره.

فنهاية ما ينتهى إليه الذاكر أو الداعي أو التالي للقرآن حين يجد أثر ذلك كله فيما بين يديه من حالات خاصة أن يحب الله عز وجل، وهى غاية الغايات ومنتهى المنى.

وفي هذا الاحتمال يقول المصنف: **[... بيان ذلك: أنها إن أفادت عين ما قصدت له كان ذلك داعيًا لحبها، وحُبُّهَا داع لحب من جاء بها، ومن نسبت له أصلاً وفرعًا، فهي مؤدية لحب الله].**

وأما **الاحتمال الثاني** – وهو وارد وواقع – فهو أن هذه الآيات بعينها أو الأدعية بأعيانها ربما لا تفيد في تحقيق ما سبقت لأجله، ولكنها في هذه الحال لم تذهب هباءً فأقل ما فيها من فوائد أنها تلقى بصاحبها في بحار اللطف وتحمله على

أجنحة الأنس وتنتهي به إلى ساحات القرب فيلطف به ربه وذلك ما يدركه كل رشيد حين يقول لربه: اللهم إنا لا نسألك رد القضاء ولكن نسألك اللطف فيه. ثم إن الإنسان يجد نفسه في حالة من الراحة حين يجد له أنيسًا يؤنسه ويستمع إليه حتى يعبر به شدته التي ألمت به فإذا وجد ذلك الأنس فإنه يتعشق ذكره ويستهويه الحديث معه، فما بالك يا صاحبي إذا كان اللطيف والمؤنس هو الرحمن الرحيم الذي يعلم من الإنسان ما يصلحه فإن تقرب إليه بذكره أعطاه أفضل ما يعطي السائلين.

والمصنف يعبر عن هذا الاحتمال الثاني بلفظه فيقول: **[... وإن لم تؤد ما قصدت له فاللطف موجود بها، ولا أقل من أنس النفس بذكر الحق، ودخول ذلك من حيث الطباع أسكن وأيسر].**

نتيجة النتائج في هذه المسألة:

ثم يقول المصنف في نهاية ما يجب أن ينتهي إليه وهو يتخذ من غيره من الرجال ظهيرًا ومن نظائر ما هو فيه من أسماء الله تعالى معززًا ونصيرًا **[... ولهذا الأصل أسس واستند الشيخ أبو العباس البوني ومن نحا نحوه في ذكر الأسماء وخواصها.**

وإلا فالأصل ألا تُجعل الأذكار والعبادات سببًا في الأعراض الدنيوية إجلالاً لها، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والعشرون بعد المائة

الذكر أسرارٌ وإيضاحات

كل اسم أو ذكر فخاصيته من معناه، وتصريفه في مقتضاه، وسره في عدده، وإجابته على قدر همَّة صاحبه.

فمن ثم لا ينتفع عالم إلا بجليٍّ واضح المعنى، ولا جاهل إلا بخفى لا يعرف معناه، ويبقى مَن بينهما.

ولزم اعتبار العدد الموضوع شرعًا، والمستخرج استنباطًا لتوقف التحقيق عليه حسب سنة الله.

فأما الكتابة والتفريط في الشكل ونحوه فأمر مستقل من علم الطباع والطبائع، ولا يخفى بُعْده عن الحق والتحقيق.

فلذلك قال ابن البنَّاء (رضي الله عنه) «باين البوني وأشكالَه، ووافِقْ خيرًا النساجَ وأمثالَه».

وقال الحاتمي رحمه الله: «عِلْم الحروف علم شريف، لكنه مذموم دينًا ودنيا، فاعلم ذلك، وبالله سبحانه التوفيق».

قلت: أما ديناً، فلتوغل صاحبه في الأسباب المتوهمة دون المتحققة، وذلك قادح في مقام التوكل باعتبار الاجتهاد في المسبَّب المبادرة بالكي في التطبب، لأنه من نَزَق[1] النفس واستعجال البُرء، فافهم.

وأما دنيا، فلأنه شُغْل في وجه يخل بعمارتها، والله أعلم.

* * *

---

(١) النَّزْق: كلمة عربية مدلولها هذا التصرف في خفة وحمق على غير ترو، قال في لسان العرب: [نزق. النَّزْقُ: خفة في كل أمر وعجلة في جهل وحمق. قال ابن سيده: النزق الخفة والطيش]. وهو ملائمٌ لسياق المصنف.

الشــرح

لقد دخل المصنف لهذه القاعدة على موضوعات مثيرة للجدل، لا في المجال الصوفي وحده، وإنما هى مثيرة للجدل في مجال التصوف، وفي مجال الفلسفة، وفي مجال اهتمامات أولئك النفر الذين يهتمون بعلوم الكيمياء بمفومها في العصور القديمة، والذين يهتمون بمتابعة الحركات الباطنية من الشيعة في القديم والحديث.

إنها قاعدة على كل حال تهتم بأمورٍ تحتاج إلى إعادة النظر المرة بعد المرة لضبط حدودها، وتحرير مدلولاتها، والوقوف بدقة على المطلوب منها.

خصائص الذكر وصفاته:

ومن أهم هذه الموضوعات التي تثيرها هذه القاعدة، ما سجلته من أن للذكر والاسم المعبر عنه والمتعبد به: خاصية، وتصريفا، وسرا، وإجابة؛ فيجب النظر في هذه الأشياء كل واحد منها على انفراده.

فأما الخاصية: أعني خاصية الذكر والاسم المُستَخدم فيه، فهى تكمن في معناه:

وأما تصريف هذا الذكر: فهو يكمن في مقتضاه ولما سيق من أجله، أو جُعل له.

وأما سره: فهو يكمن في عدده الذي حدده الشارع له، وألزم الذاكر الالتزام به، وأخذ نفسه بما حدده الشارع له دون نقص أو زيادة.

وتبقى الإجابة: وهى متوقفة على ما للذاكر من همة، وما لديه من نشاط، وما يحيط بهمته ونشاطه من إخلاص.

وفي ذلك يقول المصنف: **[كل اسم أو ذكر فخاصيته من معناه، وتصريفه في مقتضاه، وسرُه في عدده، وإجابته على قدر همة صاحبه]**

الرجال أمام الذكر ثلاثة:

وأنت إذا علمت ذلك كله وأحطت به خُبرا، أمكن للمصنف أن يقول لك: إن الرجال من الذاكرين والداعين والتالين أمام هذه المجالات ثلاثة أصناف:

أولها: أن يكون هذا الذاكر عالمًا بخواص ما كلفه الشرع أن يذكر به مدركًا لأسراره.

وهذا النوع من الذاكرين إن أراد أن ينتفع بذكره، فليكن على وعي بأنه لن ينتفع إلا بما هو جليُّ المعنى، واضح المدلول.

وثاني هذه الأصناف: هذا الرجل العامي الذي لا صلة له بالمعاني التي تدل عليها الألفاظ لعدم انشغاله بهذا المجال.

وهذا الصنف إنما يقع على الطرف المقابل للصنف السابق عليه، ومن أجل ذلك كان الحكم عليه في ممارسة الذكر مقابلاً لما ذكرناه من الحكم على العالم؛ ذلك أن هذا العامي المنصرف عن مجال العلم، لا ينتفع من الذكر إلا بما خفي عليه منه.

أما الصنف الثالث من الذاكرين: فهذا هو ما يشمل جميعَ الذاكرين بين هذين الطرفين، فمن هذا الصنف من تكون درجة وعليه وإدراكه قريبة من درجة العلماء، ومنه من تكون درجته في الوعي والإدراك دون ذلك إلى حد القرب الشديد من العوام، فلنحكم لكلٍّ بما تقتضيه درجته التي تبوأها على تلك المسافة بين هذين المتقابلين.

والمصنف يذكر هذه الدرجات بقوله: **[فمن ثَمَّ لا ينتفع عالمٌ إلا بجلي واضح المعنى، ولا جاهل إلا بخفي لا يعرف معناه، ويبقى من بينهما].**

العدد واعتباره في الذكر:

هذا. ومن الواجب الالتفات إلى العدد واعتباره في الذكر.

أما العدد فإننا نعني به ما يُطلب في الشريعة أو يستنبط منها من تكرار اللفظ الذي يذكر به الذاكر كالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل، بحيث يبلغ الذاكر بها عددًا معينًا لا يزيد عليه ولا ينتقص منه.

وأما اعتبار العدد فهو على نوعين: إما أن يكون هذا العدد معتبرًا بصريح الشرع، وإما أن يكون مستنبطًا من عموم النصوص بغير معارض.

وفي الحالتين فإن تكرار ما يذكر به الذاكر من ألفاظ أمر مشروع على شرطه، وهو ألا يتجاوز ما رُسم له من العدد بزيادة أو نقصان.

وفي كتاب أصول الوصول للشيخ محمد زكي إبراهيم (ص٨٩ – ٩٠) شرح وتفصيل لما ذكرناه وتدليلٌ عليه بما لم نذكره.

ونحن نسوق كلامه بين يديك فنقول: قال الشيخ محمد زكي إبراهيم: [وللأعداد

سر خاص يستفيضه مَن يكابده، وأنت ترى هذا السر فيما ورد في السنة الشريفة، فمثلاً نجد استغفار الصلاة ثلاثا، والتهليل بعد الفجر والمغرب عشرًا، والاستعاذة من النار سبعًا، والتحميد والتسبيح والتكبير ثلاثا وثلاثين، أو خمسًا وعشرين مع التهليل المعتاد، ونرى الإذن بالاستغفار سبعين أو مائة؛ وللصلاة على النبي ﷺ أعداد ثابتة في السنة، منها حديث: من صلى عليّ صلاة صلى الله عليه بها عشرا إلى آخره، وهذا مما يدل على أن للأمر معيارًا غيبيا له قدره وخطره، وإلا كان التحديد النبوي للأعداد عبثًا وحاشاه. ولك دليل عظيم في عدد ركعات الصلاة. وربما أشبه الذكر المحدد العدد بالدواء، تنعدم فائدته عند الزيادة فيه أو النقص عن مقدراه].

وهذا لفظ المصنف في ذلك.

قال: **[ولزم اعتبار العدد الموضوع شرعًا، والمُستَخرَج استنباطًا، لتوقف التحقيق عليه حسب سنة الله].**

بدعٌ مُنكرات:

ونهاية النهايات فيما قاله العلماء أن الذكر بالعدد مشروع، غير أن الشريعة وعلماءها يعلمون علم اليقين بأن الاعتبار إنما هو للمعدود لا للأرقام، وأن اعتبار الأداء إنما هو باللفظ دون الأوراق والأحبار.

وهذه كلها أمور هامة يجب الالتفات إليها، خاصة وأن بعض المتأخرين من المسلمين، والمتقدمين والمتأخرين من اليهود قد ابتدعوا طرائق تضل الناس، قاصدين إلى هذا التضليل أو غير قاصدين.

ومن أوائل هذه الطرائق: أن بعضهم قد اهتم بالأرقام، وأن للرقم سرًّا لا يعلمه إلا البلهاء من أصحاب الهوى والضلال، وأن لكل رقم مقابلاً من الحروف على غير قاعدةٍ علمية أو عقلية. والخطوة الأولى في هذا التوجه قد بدأها يهود المدينة حين سمعوا من القرآن الحروف المقطعة، فحولوها إلى أرقام، على نحو ما قد حولوا الأرقام إلى حروف.

ثم أخذت تنمو هذه الطريقة إلى أن انتقلت من اليهود سرًا إلى أهل الأهواء والنحل في المجتمع الإسلامي، وأهل الأهواء ينتقلون في مناهجهم التضليلية من

الحرف إلى الرقم، ومن الرقم إلى الحرف في حركة ذهاب وإياب حسبما يجدون وسيلة إلى التضليل، تضليلهم يعتمد على إثارة الغرائز ورغبة الإنسان في تحصيل المنافع.

والمصنف هنا وفي القاعدة الثانية والسبعين يُحذِّر من رجالٍ ضلت بهم الأمة، وتكاد تكون عبارته هنا وهناك واحدة في التحذير لم يغيرها.

ومن أعلام التضليل الذين حذر منهم المصنف، وترجمنا له في الجزء الثاني من هذه المجموعة عند القاعدة المشار إليها - **أبو العباس البوني** المتوفي (٦٢٢هـ-١٢٢٥م) بالقاهرة.

وهو: **أحمد بن علي بن يوسف، أبو العباس، البوني**: صاحب المصنفات في علم «الحروف» متصوف مغربي الأصل، نسبة إلى بونة (بإفريقية، على الساحل) له «شمس المعارف» الصغرى والوسطى والكبرى، طُبِع منها ما طبع، وهي كتب تتعامل مع عناصر الطبيعة بقصد السحر والطلسمات، وله «السلك الزاهر» في علم الحرف، وله كتاب «مواقف الغايات في أسرار الرياضات»... إلى غير ذلك من الكتب التي جعلت صاحبها بين العلماء رجلاً سيء السمعة، يجب الاحتراز منه.

ومن الذين رغَّب المصنف في اتباعهم، وفي الحرص على تحصيل معارفهم: **خير النسَّاج** المتوفي (٣٢٢هـ) عن عمر يبلغ مائة وعشرين سنة.

وهو: **أبو الحسن محمد بن إسماعيل، المسمى بخير النساج**، كان أصله من سامراء وأقام ببغداد، صحب **أبا حمزة البغدادي**، **وسأل السري السقطي** عن مسائل، وتابع كلا من **إبراهيم الخواص والشبلي** في مجلسه، وكان من أقران **الثوري** وطبقته، وإنما سمى **خير النساج**، لأنه خرج إلى الحج، فأخذه رجل على باب الكوفة، فقال: «أنت عبدي واسمك خير» وكان أسود فلم يخالفه، فأخذه الرجل واستعمله، فنسج الخز سنين، وكان يقول له: يا خير، فيقول: لبيك، ثم قال له الرجل بعد سنين: أنا غلطت، لا أنت عبدي، ولا اسمك خير.. فلذلك سمى: «**خير النساج**»، وكان يقول: لا أغير اسمًا سماني به رجل مسلم.

ومن أقواله: «شرح صدور المتقين، وكشف بصائر المهتدين، بنور حقائق الإيمان». وقوله: «ميراث أفعالك ما يليق بأفعالك، فاطلب ميراث فضله، فإنه أتم

وأحسن، قال تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [يونس ٥٨].

وفي هذا وذاك يقول المصنف: [فأما الكتابة والتفريط في الشكل ونحوه فأمر مستفاد من علم الطباع والطبائع، ولا يخفى بَعْدُه عن الحق والتحقيق.

فلذلك قال **ابن البناء** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «باين ابن البوني وأشكاله، ووافق خيرًا النساج وأمثاله»].

الحاتمي ابن عربي وقضية الحروف:

ومن العجب العاجب أن هذا العالم الصوفي قد اهتم بعلم الحروف، وحكم عليه حكمًا ربما يكون فيه شيء من المجاملة؛ فهو يرى أنه علم شريف، لكنه في حركة استدراك مهينة صرح أنه علم مذموم في بعض نواحيه دينا، وهو مذموم في بعض نواحيه دنيا.

أما أنه مذموم دينا فما ذلك إلا لتوغل المشتغل به المتعلق بالأسباب وسائل وغايات، وهو أمر يخالف التوكل وتستقبحه الشريعة والحقيقة.

وأما دنيا: فلأن الله عز وجل خلق الأشياء مرتبطة بأسبابها، خاضعة لقوانينها، والمشتغل بعلم الحروف منصرف عن منظومة هذا الكون، على نحو ما تراه في علم الكيمياء، والسحر والطلسمات.

وهذا الذي استدرك المصنف عليه، ولفت نظر قارئه إليه هو نفسه محل الدهشة التي تأخذ بالألباب حين نراه يحكم بالفضل لعلم الحروف. الأمر الذي مرره المصنف هنا دون وقوفٍ عنده، فلم يَسْلُكْه في سلك أفكار **البوني** وأمثاله، ولم يورده في حشد رجال النساج ورفاقه وتابعيه.

قال المصنف يحكي موقف **ابن عربي**: **[... وقال الحاتمي رحمه الله: «علم الحروف علم شريف، لكنه مذموم دينًا ودنيا، فاعلم ذلك، وبالله سبحانه التوفيق».**

(قلت): أما دينا، فلتوغل صاحبه في الأسباب وذلك قادح في مقام التوكل باعتبار الاجتهاد في المسبب، كالمبادرة بالكي في التطبب، لأنه من نزقِ النفس واستعجال البرء، فافهم.

وأما دنيا؛ فلأنه شُغل في وجه يخل بعمارتها، والله أعلم].

القاعدة الخامسة والعشرون بعد المائة

العدد في الأذكار حكمته وحكمه

وحكم عقده على الأصابع وغيرها

- - - - - - - - - - - - - -

اعتبار النِّسب الحكمية جار في الأمور الحُكمية، على وجه نسبتها منه.

فمن ثم اعتبر العدد في الذكر، إذ مرجع الوجود إليه باعتبار جواهره وأعراضه، فإذا وافقت النسبة محلَّها وقع التأثير حسب القسمة الأزلية.

ولعقد الأعداد وجه في الشرع إذ قال (عليه الصلاة والسلام) لنساء من المؤمنات: «واعقدن بالأصابع، فإنهن مسئولات مستنطقات».

وأقر بعض أزواجه على تسبيحها في نوى كان بين يديها.

وكان لأبي هريرة خيط قد ربط فيه خمسمائة عقدة يسبح فيه.

والسُبحة أعون على الذكر، وأدعى للدوام، وأجمع للفكر، وأقرب للحضور، وأعظم للثواب، إذ له ثواب أعدادها وما تعطلت فيه لضرورة، أو تعطل منها لغلط ونحوه لتعيينها، وفي تحصيل ثواب ذكرٍ جامع لعدد كقولك: «سبحان الله عدد خلقه» على ما هو به، مع تضعيفه أو دونه، أو لقوة أقوال بلا تضعيف.

قيل: «ذوات الأسباب - كتسبيح التعجب - أفضل من مطلقها فيترك المطلق للمقيد في وقته، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

لقد خلق الله الكون من الإنسان والأشياء على نظام محكم، وحكمة ترتبط بهذا النظام، وأحكام من خلال المنهج التكليفي تقع موقعها من النظام والحكمة.

وللنظام كيفيات يطلب الشرع من المكلَّف أن يُوقع التزامه وعبادته على أساسٍ منها، ولابد – لكي تكون الأمور في نصابها- أن يلتزم الإنسان بما كلفه الله به من أداءٍ مضبطٍ بكيفياته.

وهذا ما سنحدثك عنه من خلال ما قاله المصنف لنا ولك.

مدخل عام:

إنه لا يخفى علينا ولا يَغُمُّ عليك هذا النظام الذي خلق الله عليه الكون والأشياء، وهذه الكيفيات والأحوال التي يكون عليها الكون وتكون عليها الأشياء، فأنت ترى أن الله قد خلقِ السموات السبع، والأراضين السبع، وأيام الأسبوع السبعة، وأبواب النار السبعة... إلى غير ذلك.

وأنت ترى أن الله عز وجل قد أدار الزمان على هيأته، السنة اثنا عشر شهرًا، ومن هذه الأشهر أربعة حرم، والشهر ثلاثون يومًا أو قريب من ذلك، وقد ربط ذلك كله بدوران الأرض حول الشمس، ودورانها حول نفسها، ودوران القمر حول الأرض على وجهٍ لا يخفاك.. إلى غير ذلك مما لم نحدثك عنه وهو كثير.

وفي الكون أسرار بعضها يرتبط بأعداد غير ما ذكرناه، وخالق هذه الأسرار وتلك الأعداد هو الله عز وجل بلا منازع، فجاء الذكر لله عز وجل مرتبطًا بأعداد بعضها نصّ عليها الشارع، وبعضها جاء بالاجتهاد استنبطه العلماء والصالحون من عموم النصوصِ، فحين يأتي الذكر من العبد لخالقه على عددٍ يوافق ما في الكون من المخلوقات وما لها من أحوال، تكون هذه حكمته، ويكون وروده من الشارع أساسًا لحكم الجواز فيه أو الندب، أو ما هو فوق ذلك من الأحكام، فإن وافق الحكم الحكمة كان ذلك غاية المراد منه.

ولعل هذا ما قصد إليه المصنف حين قال: **[اعتبار النسب الحكمية جار في الأمور الحُكمية، على وجه نسبتها منه.**

فمن ثم اعتبر العدد في الذكر، إذ مرجع الوجود إليه باعتبار جواهره وأعراضه، فإذا وافقت النسبة محلَّها وقع التأثير حسب القسمة الأزلية].

عقد الذكر كيفيته وحكمه:

وإذا ثبت أن للذكر أعدادا قد سمح بها الشرع على نحو ما ذكرناه هنا، وما ذكره المصنف في القاعدة السابقة على ما نحن فيه، كان لابد لنا أن نتساءل عن حكم ضوابط العدد أو عقده.

ولم يشأ المصنف أن يسير بنا في طرق معوجة، وإنما قد رأيناه مباشرًا في حكاية ما يريد أن يذكره من الأحكام؛ فالعقد في الذكر جائز، وكيفياته مباحة في الشرع.

ومن أوائل هذه الكيفيات هو إيراد الذكر عدًّا على الأصابع وهي كيفية قد أباحها الشارع وجاءت بها النصوص الشرعية، على نحو ما أخرجه أحمد والترمذي بالسند إلى بُسرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قالت: قال لنا رسول الله ﷺ: «**عليكن بالتهليل والتسبيح والتقديس، ولا تغفلن فتنسين الرحمة، واعقدن بالأنامل، فإنهن مسئولات مستنطقات**».

ومن وسائل الإحصاء والعد أن يكون ذلك على النوى أو الحصى، وهي وسائل قد أذن بها الشارع، وأجاز مباشرتها للمكلَّف، على نحو ما أخرجه الترمذي إلى صفية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: **دخل عليّ رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبح بها، فقال: «لقد سبحت بهذا، ألا أعلمك بأكثر مما سبحت؟». فقالت: علمني. فقال: «قولي: سبحان الله عدد خلقه».**

وفيما أخرجه أبو داود والترمذي إلى سعدٍ – هو ابن أبي وقاص _ قال: **إنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة بين يديها نوى أو حصى تسبح به، فقال: «ألا أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل: سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك».**

وفي مجموع الآثار إلى أبي هريرة أنه كان له خيط قد عقد فيه خمسمائة عقدة

يسبح عليها، لضبط العدد معه. (وقد ذكره ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم – ١/٤٤٦).

وفي هذا وغيره يقول المصنف: [... **ولعقد الأعداد وجه في الشرع إذ قال (عليه الصلاة والسلام) لنساء من المؤمنات: «واعقدن بالأصابع، فإنهن مسئولات مستنطقات».**

وأقر بعض أزواجه على تسبيحها في نوى كان بين يديها.

وكان لأبي هريرة خيط قد ربط به خمسمائة عقدة يسبح فيه].

ضبط عدد الذكر بالسُّبحة وحكمه:

وفي هذه الأيام المتأخرة ظهرت تعلقيات على السبحة، وكلام في الجدل منها يطول.

ولست أدري ما الدافع إلى هذا الكلام إلا أن يكون تكايسا بالمواقف؛ إذ لا فرق بين السبحة والعد على الأصابع، واستعمال النوى أو الحصى في ذلك، أو عقد العُقَد على الخيط إلى آخره، حيث إنها كلها وسائل لضبط العدد.

والذي يبدو لي أنه نظرًا لهذا الجدل قد ذكر المصنف السبحة من بين هذه الوسائل، وخصها بحديث وإظهار فضل؛ إذ من فضائلها عنده: أنها أعون على الذكر، وأدعى للدوام، وأجمع للفكر، وأقرب للحضور، وأعظم للثواب، ثم علل لذلك بقوله: إذ له ثواب أعدادها وما تعطلت فيه لضرورة، أو تعطل منها لغلط ونحوه لتعيينها.

وللسيوطي نشرة في السبحة قد أودعها كلامًا له، وجاءت تحت عنوان «المنحة في السبحة» وفيه: [لم يُنقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة، بل كان أكثرهم يعدونه بها، ولا يرون ذلك مكروهًا].

تنبيهان:

ثم ينتهي المصنف إلى هذين التنبيهين استقاهما من حديث رسول الله، وهو أنه في بعض الأحيان يجوز جمع هذه الأعداد في مجمل الألفاظ التي حددها الشارع على نحو ما رأيت في سياق النصوص الماضية.

أما التنبيه الثاني: فهو أن الذكر منه مقيد ومطلق، والمقيد لو قد زاحم المطلق فعلى المطلق أن يترك له المجال، فصاحب الوقت أولى من غيره.

وفي ذلك يقول المصنف: **[.. وفي تحصيل ثواب ذكرٍ جامع لعدد كقولك: «سبحان الله عدد خلقه» على ما هو به، مع تضعيفه أو دونه، أو لقوة أقوالٍ بلا تضعيف.**

قيل: وذوات الأسباب - كتسبيح التعجب- أفضل من مطلقها، فيترك المطلق للمقيد في وقته، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والعشرون بعد المائة

ضوابط النظر في الحكم الشرعي عمومًا وفي السماع خصوصًا

ما أبيح لسبب أو على وجه خاص أو عام فلا يكون شائعًا في جميع الوجوه، حتى يتناول صورة خاصة بخصوصها ليست عين الوجه الخاص بنفسه.

فلا يصح الاستدلال بإباحة الغناء في الولائم ونحوها على إباحة مطلق السماع، ولا بإباحة إنشاد الشعر على صورة السماع المعلومة لاحتمال اختصاص حكمها.

فلذلك قال ابن الفاكهاني - رحمه الله - في شرح الرسالة:

ليس في السماع نص بإباحة ولا منع، يعني على الوجه الخاص، وإلا فقد صح في الولائم والأعياد ونحوها من الأفراح المشروعة، والاستعانة على الأشغال.

فإذًا المسألة جارية على حكم الأشياء قبل ورود الشرع فيها، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

في هذه القاعدة بداية انتقال إلى موضوع جديد يتناول السمع حقيقة، وكيفية، وحكمًا واستدلالاً.

ولقد وجد المصنف في هذا الانتقال مبررًا كافيًا لنقل قاعدة من قواعد الارتكاز يعود إليها الفقيه في فهم كل دليل، وكيفية تطبيقه، والاعتماد عليه في إسقاطه على ما يُستجد من أحداث.

ومن أجل ذلك رأينا المصنف يذكر هنا هذا الأساس العام الذي قد ذكره من قبل مرارًا، وهو: أن حكم العموم لا يطبق على وجه الوجوب على كل جزء مما ينطبق عليه هذا العموم ويشمله؛ إذ المحتوم عقلاً أنه لا يتعين حكم العام في الخصوص إلا بدليل يؤكد ذلك ويحتمه.

وهذا كلام – كما تعلم- قد ذكره المصنف في كل مناسبة تشبه هذه المناسبة التي معنا، بمعنى: أن المصنف يريد افتتاح موضوعٍ جديد يحتاج أن يؤسس له.

وأنت تراه قد فعل ذلك قريبًا وفي قاعدته الثامنة عشر بعد المائة.

وهو هنا يقول: [**ما أبيح لسبب أو على وجه خاص أو عامٍ فلا يكون شائعًا في** جميع الوجوه، حتى يتناول صورة خاصة بخصوصها ليست عين الوجه الخاص بنفسه].

من العام إلى الخاص:

وحين ينتقل المصنف من العام إلى بعض أجزائه المرادة هنا وهو السماع، كان لابد أن نقف معه لنتعرف على السماع ما هو؟. وهذا الغرض يتضح بين يدينا لو قد تعرفنا على – السماعي- بشكل عام، حتى ننتقل منه إلى حكم السماع.

و- السماعي- في مصطلح العلماء وعند اللغويين، هو في اللغة: ما نسب إلى السماع. وفي الاصطلاح هو: ما لم يُذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياته.

ومن هنا يجب أن نعلم أمرين:

أحدهما أن السماعي: لفظ عام يندرج تحته سماع الشعر، وسماع الغناء، وسماع الإنشاد والرقائق من القول.

وثانيهما أن المراد بالسماعي عند العلماء،- أعني علماء الشريعة- هذه الأشياء التي ذكرناها وليس لواحد منها دليل في الشرع مُبيح أو مانع، فبقيت كلها على حكم الأصل في الأشياء، فمن قال بأن الأصل في الأشياء الإباحة، حتى يأتي الشرع بحكم جديد يُنشئه الشارع إنشاءً، اتخذ لذلك حكمه الذي يناسب توجهه، ومن قال إن الأصل في الأشياء المنع إلى أن يبيح الشرع كان له حكم آخر مقابل الحكم السابق.

واستنادًا إلى ما ذكرناه جميعًا نقول مع المصنف: **[بأنه لا يصح الاستدلال بإباحة الغناء في الولائم ونحوها على إباحة مطلق السماع، ولا بإباحة إنشاد الشعر على صورة السماع المعلومة لاحتمال اختصاص حكمها].**

المصنف يتخذ من بعض العلماء ظهيرًا:

والشيخ زروق كعادته يحب أن يكون له ظهير من آراء العلماء الذين سبقوه.

وهو في هذه المرة يتخذ له ظهيرًا من علماء المالكية وشارحي الرسالة في الفقه المالكي، وهو هذا العالم الشهير - بابن الفاكهاني - (ت/٧٣١هـ).

وابن الفاكهاني هو: عمر بن علي بن سالم اللخمي الاسكندراني المالكي، الشيخ تاج الدين، المعروف بابن الفاكهاني، شارح الرسالة لابن أبي زيد، وشرح العمدة في الأحكام للحافظ عبد الغني المقدسي، وتآليفه حسنة دالة على فضله (ذيل التقييد ٢/٢٤٨).

ورأيه في هذه المسألة جاء على أحد الاحتمالين فيما ذكرناه.

وهو ما حكاه المصنف هنا، قال: **[.. فلذلك قال ابن الفاكهاني رحمه الله تعالى في شرح الرسالة: ليس في السماع نص بإباحة ولا منع، يعني على الوجه الخاص، وإلا فقد صح في الولائم والأعياد ونحوها من الأفراح المشروعة، والاستعانة على الأشغال].**

ثم قال: **[فإذًا المسألة جارية على حكم الأشياء قبل ورود الشرع فيها، والله أعلم].**

* * *

القاعدة السابعة والعشرون بعد المائة

الحكم الشرعي في السماع

(تحرير وتنوير)

الأشياء قبل ورود الشرع فيها قيل: على التوقف، فالسماع لا يُقْدم عليه، وقيل: على الإباحة، فالسماع مباح، وقيل: على المنع، فالسماع ممنوع.

وقد اختلف فيه الصوفية بالثلاثة الأقوال كاختلاف الفقهاء.

وقال الشيخ أبو إسحق الشاطبي رحمه الله: «السماع ليس من التصوف بالأصل ولا بالعرَض، وإنما أخذ من عمل الفلاسفة» انتهى بمعناه.

والتحقيق أنه شبهة تُتَّقى لشَبَهِها بالباطل وهو اللهو، إلا لضرورة تقتضي الرجوع إليه، فقد تباح لذلك.

وقد ذكر المقدسي أن أبا مصعب سأل مالكًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقال: لا أدري إلا أن أهل العلم ببلدنا لا ينكرون ذلك ولا يقعدون عنه، ولا ينكره إلا ناسك غبي، أو جاهل غليظ الطبع.

وقال صالح بن أحمد بن حنبل رحمهما الله: رأيت والدي يتسمع من وراء الحائط لسماع كان عند جيراننا.

وقال ابن المسيِّب لقوم يعيبون الشعر: نَسَكوا نُسُكاً أعجميًا.

وقد صح عن مالك إنكارُه وكراهتُه، وأخِذَ من المدوَّنة جوازُه، كل ذلك إن تجرد عن آلة، وإلا فمتفق على تحريمه غيرَ ما للعنبري، وإبراهيم بن سعد، وما فيهما معلوم.

وقد بالغ الطرطوشي في المسألة وغيره، وتحقيقها آيل للمنع، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

لقد بدأ المصنف يعالج قضية السماع عند الصوفية، حقيقته وآدابه، وحكم الشرع فيه. وما ذلك إلا لأن السماع يُعتبر زاوية من زوايا التصوف تحتاج إلى فصل الخطاب فيها: لأنها قضية قد أثارت جدلاً بين محبي التصوف وخصومه، وتعددت الآراء حول الحكم في أصل السماع، كما تعددت في حكم هيئة القول وهيئة التلقي، وهى أمور كما شغلت المصنف شغلت غيره مما أحوج الناس إلى معرفة الحكم الصحيح الذي لا تخالفه الشريعة ولا يبتئس منه المسلمون.

مدخل عام:

وكعادته نرى المصنف قد دخل من مدخله العام إلى قضيته الخاصة.

وأنت تلاحظ هنا أن المصنف يكرر في بعض الأسس التي يتخذها مداخل عامة لقضاياه، ولعله يرى في هذا التكرار تثبيتًا لأسس الشريعة في عين الدارسين والمحللين لكي تمد عشاقها بالنور، وتضفي عليهم الطمأنينة.

والمدخل العام هذه المرة يتحدث فيه المصنف عن الأصل في الأشياء قبل ورود الحكم الشرعي.

وأنت خبير بأن القسمة الحاصرة والاحتمالات الواردة في هذا المجال ثلاثة لا رابع لها؛ فمن الناس من يرى أن يأخذ نفسه بالتوقف في الحكم على الأشياء قبل ورود الشرع بالحكم عليها سلبًا أو إيجابًا، ومن الناس من يرى أن الأصل في الأشياء المنع والحظر، إلا ما ورد الشرع فيما بعد بحله أو إقرار الحظر فيه، ومن الناس من يرى أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع في الحكم فيها- الإباحة- .

وهذه الاحتمالات العقلية مستغرقة لجميع الأقسام مستوعبة لها.

وعبارة المصنف في هذا المجال واضحة لا سترة بها، قال: [**الأشياء قبل ورود الشرع فيها قيل: على التوقف، فالسماع لا يَقدم عليه، وقيل: على الإباحة، فالسماع مباح، وقيل: على المنع فالسماع ممنوع**].

حكم السماع بين الصوفية والفقهاء:

والمشتغلون بالعلم الصوفي، أو قل بعلم التصوف قد اختلفت توجهاتهم حتى

استوعبت هذه الاحتمالات الثلاث:

ومن المصادفات العلمية أن الفقهاء حين تعرضوا لهذه المسألة – مسألة السماع عند المتصوفة – قد أخذت هذه الأقسام الثلاثة بتوجهاتهم ووجهات نظرهم، فمنهم من قال فيه بالتوقف، ومنهم من قال بالإباحة، ومنهم من قال بالمنع، وجميعهم مرتبطون بهذا الأصل الذي ذكرناه، وهو القول في الأصل في الحكم على الأشياء قبل ورود الشرع بالحكم عليها.

والمصنف يستوعب ذلك عنهم فيجمله في عبارة موجزة فيقول: **وقد اختلف فيه الصوفية بالثلاثة الأقوال كاختلاف الفقهاء]**.

ولكن المصنف لم يشأ أن يترك هذا القول على إجماله، حيث رأى أن يخص الإمام الشاطبي أبا إسحاق، الفقيه الأصولي، والمؤرخ للعلم في المغرب بحديث يحكي عنه رأيه في المسألة، حيث قد رأى أن في قوله شيئًا ما من التفصيل لا تخلو مطالعته والوقوف عليه من متاع.

قال: [.. **وقال الشيخ أبو إسحق الشاطبي رحمه الله: «ليس من التصوف بالأصل ولا بالعَرَض، وإنما أُخذ من عمل الفلاسفة» انتهى معناه]**.

وفي المسألة مزيد تحقيق:

وبعد حكاية رأي الشاطبي رأى المصنف أن المسألة تحتاج إلى مزيد تحقيق ليأتي الحكم فيها على وجه لا يَغُمّ علينا إدراكه، ولا يغم علينا إنزاله منزلة كي يصيب كبد الحقيقة.

ومن أراد التحقيق في هذه المسألة وجب عليه أن يتخذ من فقهها وفقه نظائرها وأشباهها نقطة انطلاق له.

ومن يتأمل في مسألة السماع بقصد أن يفقه حقيقتها وما يحيط بها من أحوال، سيجد حتمًا أن في السماع نوعًا من المتاع يعين متلقيه على قطع الوقت، يمر به سريعًا لا يشعر بطوله، ولا يخشى ثقله، وإن كان هذا السماع بالإضافة إلى ذلك فيه شيء من تهييج الفؤاد يجعله يُقبل على حب الله وحب رسوله، وحب طاعة الله وطاعة رسوله، وهو جانب مهم يعين على الطاعة كما يحمل صاحبه على الإخلاص.

وأنت إذا نظرت في بعض المجالس يؤمها اللاهون، يملأون أوقاتهم باللهو، وهو قطع الوقت فيما لا يفيد؛ لوجدت أن بين السماع واللهو نحو شبه يتمثل فيما يجده السامع واللاهي من المتاع بما يسمعه السامع ويلهو به اللاهي، ومن قطعْ الوقت بغير ملل يقطعه السامع بما يسمعه، ويقطعه اللاهي بما يلهو به، وإن كان السماع يختلف عن اللهو في أن فيه إقبالاً على محبة الله ورسوله، والذي جاء به الرسول عن ربه، فبينما نجد ذلك أثرًا من آثار السماع؛ فإننا لا نجد في اللهو غاية يتغيَّاها اللاهي، وإلا ما كان لهوا.

وكثير من الناس الذين حققوا في هذه المسألة على هذا النحو، رأوا أن السماع يجب أن يُتقى لما بينه وبين اللهو من وجه شبه، خاصة عند أولئك النفر الذين يَغمُّ عليهم إدراك الفوارق بين الأشياء التي وقع فيها الالتباس.

ولعل هذه نقطة حماس قد اتخذها المصنف جُنة له حيث قال: [**... والتحقيق أنه شبهة تتقى لشبهها بالباطل وهو اللهو، إلا لضرورة تقتضي الرجوع إليه، فقد تباح لذلك**].

فقهاء وآراء:

ونحن نرى المصنف لا تخطئه هوايته أو رغباته، ولا يتخلى عنه عشقه المنهجي، فنراه هنا كعادته يستظهر بآراء الرجال والعظماء من الفقهاء.

ومن أوائل هؤلاء الرجال الذين حاول المصنف أن يتخذهم ظهيرًا له: الإمام مالك رأس المذهب المالكي (رضي الله عنه).

فقد ذكر **المقدسي أن أبا مصعب** وهو: أحمد بن أبي بكر القاسم بن الحارث ابن زرارة بن مصعب بن عبد الرحمن بن عوف القرشي الزهري المدني الفقيه، قاضي المدينة، لازم مالك بن أنس، وتفقه به، وسمع منه (الموطأ) وأتقنه عنه، حدث عن البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي وابن ماجة وخلقٌ كثير. توفى رحمه الله سنة (٢٤١هـ).

حكى **المقدسي** أن أبا مصعب سأل مالكًا رَضِيَٱللَّهُعَنْهَا عن حكم السماع، فقال: لا أدرى إلا أن أهل العلم ببلدنا لا ينكرون ذلك ولا يقعدون عنه، ولا ينكره إلا ناسك غبي، أو جاهل غليظ الطبع.

وقال **صالح بن أحمد بن حنبل** رحمهما الله: وهو الإمام المحدث الحافظ الفقيه القاضي أبو الفضل الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان، سمع أباه وتفقه عليه، وسمع عفان وأبا الوليد وعلي بن المديني، وطبقتهم؛ توفى في رمضان سنة (٢٦٦هـ). قال: رأيت والدي يتسمع من وراء الحائط لسماع كان عند جيراننا.

وقال **ابن المسيب** - هو **سعيد بن المسيب** المحدث المشهور- قال لقوم يعيبون الشعر: نَسكوا نُسُكا أعجميا.

قال المصنف تعقيبًا على ما ذكره ابن المسيب: وقد صح عن مالك إنكاره وكراهته، وأُخذ من المدونة جوازه، كل ذلك إن تجرد عن آلة، وإلا فمتفق على تحريمه اتفاقًا يكاد يقرب من الإجماع لا يُستثنى منه إلا ما كان من العنبري، وهو: إبراهيم بن إسماعيل العنبري الطوسي، أبو إسحاق، الإمام، القدوة، الرباني، الحافظ المجود، محدث طوس وأزهدهم بعد محمد بن أسلم، وأخصهم بصحبته وأكثرهم رحلة، توفى رحمه الله تخمينا بعد الثمانين ومئتين.

وقد وافق **العنبريَ** إبراهيم بن سعد، وهو: إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن صاحب رسول الله ﷺ عبد الرحمن بن عوف، الإمام الحافظ الكبير، أبو إسحاق القرشي الزهري العوفي المدني، حدث عن أبيه قاضي المدينة، وعن قرابته ابن شهاب الزهري، وعدة، توفى رحمه الله سنة (١٨٣هـ) على الصحيح.

قال المصنف: **[وما فيهما معلوم]**.

ثم عقب المصنف بكلمات يُنهي بها الحوار، فقال: **[.. وقد بالغ الطرطوشي في المسألة وغيره، وتحقيقها آيل للمنع، والله أعلم]**.

والطرطوشي هو: محمد بن الوليد بن خلف الفهري الأندلسي الطرطوشي، أبو بكر، الإمام العلامة القدوة الزاهد، شيخ المالكية، عالم الإسكندرية، لازم القاضي أبا الوليد الباجي بسرقسطة وأخذ عنه مسائل الخلاف، قال ابن بشكوال كان إمامًا عالمًا، زاهدًا ورعًا توفى رحمه الله سنة (٥٢٠هـ).

* * *

القاعدة الثامنة والعشرون بعد المائة

السماع بين السنة والبدعة

- - - - - - - - - - - - - - -

اعتقاد المرء فيما ليس بقربة قربة بدعة، وكذا إحداث حكم لم يتقدم، وكل ذلك ضلال إلا أن يرجع لأصل استنبط منه، فيرجع حكمه إليه.

والسماع لا دلالة على ندبه عند مبيحه جملة، وإن وقع فيه تفصيل عند قوم، فالتحقيق أنه عند مبيحه رخصة تباحُ للضرورة، وفي الجملة فَيُعتبر شرطُها، وإلا فالمنع، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

لقد ظهر للمصنف أن السماع عند الصوفية قد بلغ إلى حد يمكن اعتباره معه ظاهرة أو طريقة تحتاج إلى الحاكم عليها أو. لها، بحيث يكون قربة يتقرب بها المكلف إلى مولاه، أو معصية يخالف بها المكلَّف أحكام الشريعة ومطلوبات الدين، وهو نوع من الالتباس يحتاج من العلماء إلى بذل الجهد في البحث عن الحكم الصحيح.

تحقيق البدعة وسيلة للحكم على السماع:

وحين ظهر الأمر للمصنف على هذا النحو، رأى – كعادته – أن يدخل إلى الحكم على السماع أو. له من مدخل أعم منه، وقد رأى أن الأعم من الحكم على السماع بيان السنة والبدعة، لكنه لم يشأ أن يبسط القول، أو يطيل الحديث في بيان حقيقة السنة والبدعة، فاكتفى ببيان حقيقة أحد المتقابلين عن بيان حقيقة الآخر، لأنه ببيان حقيقة المقابل تتضح حقيقة مقابله، وطبقًا للقاعدة المنهجية فإن حذف ما يُعلم جائز.

وحين انتهى المصنف إلى هذه القناعة الذاتية أخذ في بيان ما تتكون منه حقيقة البدعة.

وأول ما تتكون منه حقيقة البدعة – الحداثة– ، وهي تعني أن هذا الفعل أو القول المُمارس يكون قولاً أو فعلاً غير مسبوق، وهو غير مسبوق بذاته، كما أنه غير مسبوق بنظيره أو مشابهه، فهو حادث، وهو على غير مثال أو نظير.

وحين يكون هذا الأمر مستحدثًا على هذا النحو يكون صالحًا لكي يمثل جانبًا من جوانب حقيقة البدعة.

والأمر الثاني الذي تتكون منه حقيقة البدعة، أو بالأحرى الأمر المترتب على ظهور ماهيتها متمثلة في بعض الحوادث الجزئية، هو: الحكم عليها، والحكم عليها يكون هو الآخر حكمًا حادثًا مقطوع الصلة عن مصادر الشريعة لا يرتبط بدليل خاص من أدلتها، ولا يندرج تحت نصٍ عام من نصوصها، ولا ينسجم مع مقصد من مقاصدها.

والأمر الثالث الذي تتكون منه حقيقة البدعة هو: أن تكون علاقة الممارس للوقائع المستحدثة من الأقوال أو الأفعال، إنما يمارسها على أنها دين، أو على أنها عبادة تقع موقعها من الشريعة، وتستجلب رضى الرب عن مؤديها، وهى علاقة ينشئها الممارس مرتبطة بعقيدة في قلبه أن ما يفعله دينًا وقربة، وهو ليس بدين وليس بقربة.

وأخيرًا فإن حقيقة البدعة تكتمل حين تصبح ظاهرة أو طريقة تضاهى الطريقة الشرعية والسنة الإلهية أو النبوية.

حينئذ تكون البدعة قد اكتملت، وتكون هيئتها قد ظهرت بين أيدينا مستأهلة لحكم الرفض من الشارع، لا يُستثنى من ذلك إلا أن يكون هذا الشيء المستحدث قد وجد له دليلاً من الشرع يظاهره، أو نصًا عامًا يندرج تحته، أو مقصدًا من مقاصد الشريعة ينجذب إليه، شريطة أن يكون ذلك كله بغير معارض من أدلة الشرع، أو نصوصه العامة، أو مقاصد الشريعة الغراء.

وهذا الذي ذكرناه الآن بين يديك قد اختزله المصنف اختزالاً يشبه تعبيره في أدائه الرمزية أو ألفاظ المتون.

فهو القائل: **[اعتقاد المرء فيما ليس بقربة قربة بدعة، وكذا إحداث حكم لم يتقدم، وكل ذلك ضلال إلا أن يرجع لأصل استنبط منه، فيرجع حكمه إليه].**

ظاهرة السماع والحكم الشرعي:

إذا علمنا هذا كله وفقهناه على وجهه وجدنا أن العلماء قد اختلفوا في حكم السماع شرعًا إلى فريقين – على ما أسلفناه– .

والفريق الأول من الفريقين يمنع السماع ويُحرِّمه، لا على أساسٍ أنه قد ورد فيه حكم شرعي بعينه، أو قام في وجهه دليل شرعي بخصوصه، وإنما مرجع التحريم فيه القاعدة التي أخذ بعض الفقهاء أنفسهم بها، وهى أن الأصل في الأشياء – المنع – إلا ما ورد الشرع بالحكم فيه، فيرجع بالحكم إلى الوارد فيه من أصول الشريعة وأدلتها.

أما الفريق الثاني: فهو هذا الفريق الذي يرى جواز السماع، وأنه سنة مُتبعة، وأصحاب هذا الرأى لا يملكون على القول بجواز السماع، وأنه سنة متبعة في

الإسلام دليلاً بنصٍ عام أو كلي كما أنهم لا يملكون على جوازه واعتباره سنة متبعة دليلاً جزئيًا؛ ولذا فإن من أباحوه وقالوا بسنيته وقع عندهم التفصيل في ذلك الحكم؛ فبعضهم يرى أن جوازه وسنيته إنما هو حكم مندرج ضمن التشريع العام، وبعضهم يرى أنه استثناء من هذا التشريع لتكون إباحة ممارسته إنما هي على سبيل الرخصة تُجاز على شروطها المعروفة عند العلماء؛ فإن فقدت شروطها، أو واحدًا من هذه الشروط قبض الفقيه يده ولسانه عن القول بإباحة السماع وجزم بمنعه شرعًا.

وعبارة المصنف بالغة الدلالة على المقصود منها.

فهو القائل: **[والسماع لا دلالة على ندبه عند مبيحه جملة، وإن وقع فيه تفصيل عند قوم، فالتحقيق أنه عند مبيحه رخصة تباح للضرورة، وفي الجملة فيعتبر شرطها، وإلا فالمنع، والله أعلم].**

* * *

القاعدة التاسعة والعشرون بعد المائة

أثر السماع على المتلقي

- - - - - - - - - - - -

التهيؤ للقبول على قدر الإصغاء للمقول.

فمن كان استماعه بالحقيقة استفاد التحقيق.

ومن كان استماعه بالنفس استفاد سوء الحال.

ومن كان استماعه بالطبع اقتصر نفعه على وقته.

فمن ثم لا يزداد طالب العلم للدنيا مَيله إلا ازداد من الله إدبارًا عن الحق، ولا يستفيد غالب الناس من المحافل العامة - كالكتاب، والميعاد، ونحوه - إلا استحلاؤه في الوقت، وينفع ذا الحقيقة ما يفيد من أي وجه خرج، فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

إن المصنف في هذه القاعدة قد لفت النظر إلى أثر السماع على المتلقي الذي هيأ نفسه للسماع.

والمتلقي إنسان له نفس وجسد، له روح ومادة، له قلب وعقل وغرائز، والإنسان بهذه الاستعدادات وتلك الإمكانات تتنوع علاقاته؛ فمن أفراده من تكون علاقته بربه مباشرة لا يصرفه عنها صارف؛ ومن أفرد هذا الإنسان من تكون علاقاته بالدنيا ومتاعها، يغرق فيها بنسب مختلفة، قد يأخذه متاعها إلى الأذقان، وقد يأخذه الغرق في المتاع إلى أن يرتطم بالقاع، وهو في كل ذلك لا ينقذه من ترديه في هذه الحمأة سبب من الأسباب؛ ومن أفراد الإنسان من يلتفت إلى طبيعة نفسه، وأحوال مزاجه؛ فيكون متاعه الحقيقي بما يوافق هذا المزاج ويتلاءم معه.

والسماع مع كل هذا يقع من الإنسان موقعه الذي يلائم ما هو عليه من طبعه الخاص أو علاقاته بغيره.

وتكون القاعدة العامة في السماع – على ما قال المصنف – قد تلخصت في هذه الجملة: **[التهيؤ للقبول على قدر الإصغاء للمقول]**.

أنواع السماع وأثر كل نوع في السامع:

واستنادًا إلى ما ذكرناه نجد المصنف يقسم أثر السماع في المتلقي إلى ثلاثة أقسام، حسب حال المتلقي وطبيعته وتهيئه وكيفيته التي يستقبل السماع بها.

وأنت إذا نظرت في هذه الأقسام لعلمت أنها متوافقة مع ما ذكرته لك من مكونات الإنسان في ذاته، ومن العلاقات المنبثقة من استعدادات هذه الذات.

وأول أنواع السماع، وأطولها قامة، وأعلاها رتبة، وأفضلها مردودًا على الإنسان في دنياه وأخراه، هو هذا النوع المرتبط بذلك الإنسان الذي أخلى قلبه من كل شيء فيما عدا ربه الذي خلقه؛ فهو لا يأنس إلا بالله، ولا حضور له إلا مع ربه، وهي حقيقة يحرص عليها ويقضي معها أيامه ولياليه.

وهذا النوع من الناس إذا ما صافح أذنه شيء مما يسمعه أمثاله، انفتحت له أبواب قلبه، وازدادت العلاقة بينه وبين ربه؛ فهو لا يتهيأ للسماع إلا بالحقيقة،

والفائدة المترتبة على هذا التهيؤ الذي أثمر هذا النوع من الترقي أثمر فيه الحقيقة، وهي هذا الحضور مع خالقه والإمعان في انقطاعه عن غيره.

ألم أقل لك: إن هذا النوع من السماع هو أشرف وأعلى الأنواع ؟!

وصدق هذه الأنواع فقال: **[فمن كان استماعه بالحقيقة استفاد التحقق].**

وثاني هذه الأنواع من السماع هو هذا النوع المرتبط بغرائز النفس، وما لها من متطلبات تطلبها لتنال بها أكبر قِسط من المتاع، أعني هذا المتاع الدنيوي الناتج من إشباع كل غريزة.

وهذا النوع الذي تهيأ له المتلقي وسامت غرائزه فيه، لن يفيده شيئًا إلا هذا الجموح في إرضاء الغرائز وتلبية متطلباتها، وهو ما يورثه سوء الحال، وسوء المنقلب على السواء.

وهذا النوع هو ما أوجز المصنف الكلام فيه حين قال: **[ومن كان استماعه بالنفس استفاد سوء الحال].**

أما **ثالث هذه الأنواع** فيمثله هذا الصنف من الناس الذي لا يهتم أفراده إلا بما يوافق مزاجه ويُمتع طبيعته، فيهيم لوقته مع الهائمين إن كان في طبعه الهُيام، ويبكي مع الباكين إن كان في طبعه الرقة والاستعداد إلى البكاء... إلى غير ذلك من تلك الأحوال التي تعتور المرء وتتبدل عليه. وهذا الصنف إنما يهيئ نفسه لما يُسعد أوقاته ويريح فؤاده.

واستفادة هذا الصنف من الناس هو استثمار لحظته بما يوافق طبعه لا تتجاوز فائدة هذا الحد من استثمار اللحظة على ما قال المصنف في لفت النظر إلى ذلك بعبارته الموجزة: **[ومن كان استماعه بالطبع اقتصر نفعه على وقته].**

هذه ثلاثة أنواع يدور حولها أثر السماع، وهي أنواع حاصرة كما رأيته.

ونحن إذا عدنا إلى التأمل فيها واستلهام آثارها ومعانيها لعلمنا أن كل أثر من هذه الآثار واضح الدلالة بنفسه على موقعه من الذات الإنسانية.

[فمن ثَمَّ لا يزداد طالب العلم للدنيا مَيله إلا ازداد من الله إدبارًا عن الحق].

ثم أنت حين تعيد التأمل في هذا الإنسان الذي همه متاع الطبع وإمتاع الحال في الوقت، ستعود بتأكيد ما ذكرناه قبل.

بمعنى أنه [لا يستفيد غالب الناس من المحافل العامة – كالكتاب والميعاد ونحوه – إلا استحلاؤه في الوقت].

ثم يبقى من المتاح لنا ولك من التأمل أن ننظر في هذا الصنف من الناس الذي ذكرناه أولاً، ليتصدَّر هذه الأصناف الثلاثة، وهو هذا الإنسان الذي عَرف ربه، وقطع نفسه عن غيره، والتزم الأنس به، والمتاع في حضرته.

وهذا الصنف نتأمله فلا نجد إلا أن تكون جميع أبواب الخير قد فتحت له، لا يمنعه من الدخول فيها مانع، ولا يصده عنها صاد؛ فذو الحقيقة ينفعه ما يفيده ومن أى وجه خرج.

* * *

القاعدة الثلاثون بعد المائة

العلاقة بين المنشد والسامع

وأثر ذلك على التلقي

ما خرج من القلب دخل للقلب، وما قصُر على اللسان لم يجاوز الآذان.

ثم هو بعد دخوله القلب إما أن يلقى معارضًا فيدفعه بجحود كحال الكفار، أو بإعراض كأحوال المنافقين، أو يحول بينه وبين مباشرة القلب حائل رقيق كأحوال العصاة، أو يمس سويداء ويباشر حقيقته، فيوجب الإقدام والإحجام على حكمه، كحال أهل الحق من المريدين.

فأما العارف فيستفيد من كل ذي فائدة كان من قلب أو غيره، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة بيان العلاقة بين المنشد والمتلقي، بين القائل والسامع، بين المؤثر والمتأثر... الخ.

في هذه القاعدة بيان العلاقة بين هذين الطرفين في مجال السماع، وبيان مسئولية التأثير والتأثر المرجوين من السماع، واللذين ما وُجد السماع إلا لتحقيقهما.

وهى مسئولية تجري في مجال النفس والسلوك يلاحظهما من أراد أن يلاحظهما من غير بذل مجهود.

ومن هنا تأتي أهمية هذه القاعدة والوقوف على أغراضها، وكيفية نيل الثمرة يحصلها مَن يحصلها إذا أخذ نفسه بالتجاوب مع المعاني التي تتضمنها هذه القاعدة.

حكمة بالغة:

ويبدأ المصنف حديثه بالإشارة إلى هذا القول الجامع الذي يسجل جانبًا من تجارب الإنسان. وأنت خبير بأن القول الجامع الذي يسجل جوانب من تجارب الإنسان يسميه أهل العربية بـــ- الحكمة- .

وفي تجارب الإنسان على طول الزمن أن الإنسان إذا تحدث إلى أخيه الإنسان يبذل له النصيحة، أو يرشده إلى معالم الطريق، يجب أن يكون المتحدث قد امتلك قسطًا غير قليل من مشاعر الحب والإخلاص، وهى مشاعر تُحدث في قلب المتحدث أثرًا عجيبًا، تخرج النصيحة ويخرج الإرشاد وقد اصطبغ بهذه الصبغة صبغة المحبة وتسربل بمعاني الإخلاص، وهى أحوال يخلقها الله في قلب كل من تهيأ لها ورغب في تحصيلها، واصطباغ القول بها آية من آيات الله عز وجل، فهو في النهاية يمثل صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة.

وهذا الأمر الصادر على هذا النحو المصطبغ بصبغة الله على هذه الكيفية، يخرج من قلبه المتحدث إلى فمه يُلقى به إلى المتلقي أو السامع فيستقبله الثاني بآذان لها منافذ وأبواب مفتوحة على القلب مباشرة، فينفعل لها الفؤاد، ويرتجف لها الوجدان؛ فتذوب من أجل ذلك المسافات الفاصلة بين القائل والسامع، أو بين الباذل والمتلقي.

وهذا النوع من تطبيع العلاقات لا يوجد كثيرا بين الناس، وإنما يكاد يكون ظهوره في المجتمعات لا يسع إلا الواحد بعد الواحد.

والغالب بين الناس في علاقاتهم الاجتماعية أنهم يبذلون النصيحة من منطقة لا تجاوز تراقيهم، ولا يكاد مصدرها يخالف حناجرهم، وأحبالهم الصوتية تدفع بأصواتهم إلى مخارج الحروف في أفواههم، لا تصطبغ بشيء ولا يحيط بها حال من الأحوال.

وبعض الناس ربما يبذلون نصائحهم على غير عاطفة وعلى غير إخلاص.

ونحن نسأل الله العافية من هذا وذاك.

وبذل النصيحة حين يكون عاريًا عن الإخلاص وعاطفة المحبة، وحين يكون مصدرها هو الفم وحده، فإن هذه النصيحة التي تحملها هذه الكلمات العاريات عن الفضائل لا تكاد تجاوز الآذان.

وشرح هذا الأمر والذي قبله يطول، خاصة إذا تتبعنا الواقع لنضرب لهذا ولذاك الأمثال، لكنها تجارب الإنسان على كل حال يُحمِّلها على القليل من الألفاظ، وهو ما فعله المصنف هنا.

قال: **[ما خرج من القلب دخل للقلب، وما قصر على اللسان لم يجاوز الآذان].**

دعاة على أبواب القلب:

ودعك من هذه النصيحة التي لا تجاوز الآذان، والتفت معي إلى هذه النصيحة التي تخرج من القلب إلى القلب.

مسكين أنت أيها القلب الإنساني؛ فإني أراك حين أراك وعلى أبوابك دعاة يتنافسون ويتنازعون، منهم من يريد الخير لهذا القلب الإنساني ويحاول أن يجذبه إلى أعلى، ومنهم من تعددت أهدافهم وتنوعت وأخسُّها من يخلد بهذا القلب إلى الأرض يحمله حملاً على ألا يجاوزها، ولا يرتفع فوقها، لا. ولا قلامة ظفر أو قيد بنان.

وأنا مع المصنف سوف أحدثك عن هؤلاء الدعاة يتنافسون أمام أبواب القلب ويتصارعون، لتكون على بصيرة من أمرك، وعلى بصرٍ بمواقع أقدامك.

١- **وأول هؤلاء الدعاة** دعاة على طرفٍ مقابل للخير الناتج من التصديق بما

جاء به هذا الدين، وما لفت إليه الأنظار إنشاد المنشدين، فإذا ما التفت القلب وانفتحت أبوابه لاستقبال هذا الخير، جاء دعاة الشر بالمعارض على أبواب هذا القلب التي فُتحت لاستقبال الخير يعارضونه بالجحود والإنكار والتشكيك، فيقع القلب فريسة في أيديهم، وتنغلق هذه الأبواب بمتاريس الجحود والتشكيك، فلم يتمكن الخير من الدخول إلى سويداء الفؤاد.

وأنت واجد أمثلة هذا الصنف في حال كل كافر كفر بالله وصدَّ عن سبيله.

٢- **وثاني هذه الأصناف** هؤلاء الدعاة على أبواب القلب، قد انفتحت بسبب السماع إلى استقبال الخير وهم لا يريدون له ذلك. غير أن هؤلاء الدعاة ليسوا كالدعاة من الصنف الأول، إذ الدعاة من الصنف الأول كانوا قد تميزوا بالصراحة والوضوح، إذ ليس في وجوههم من يأخذونهم بسوء فعالهم، أما هذا الصنف الثاني فهم يرون أمامهم من يأخذونهم بسوء فعالهم، وهم يخشونهم كخشية الله أو أشد خشية، فيلجأون إلى المواربة، وتغليف إنكارهم وإعراضهم بما يظنون أنه يرفع عنهم الملام، مكتفين بما يستقر في قلوبهم من الإنكار، وهم موقنون أن قلوبهم غلف لا تنفتح إلى خير أبدا.

وهذا الصنف أنت واجده في جماعات المنافقين الذين اتخذوا نفاق الاعتقاد والسلوك لهم سبيلاً رأوا أنه موصلهم إلى ما يبتغون.

٣- **وثالث هذه الأصناف** هذا الصنف من الدعاة على أبواب القلب تقابلهم أبواب لرجال فيهم خير وشر، فيهم إقبال وإدبار، فيهم طاعة وعصيان، فيهم تعلق بالمُثل العليا وفيهم إخلاد إلى الأرض، على أبواب قلوبهم ستائر رقيقة، وحواجز ضعيفة تمنعهم حينًا فيقعون على أقفيتهم في المعصية، وتشتد عزائمهم أحيانًا فيقبلون على طاعة الله.

وهؤلاء قد خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا عسى الله أن يتوب عليهم.

٤- **ورابع هذه الأصناف**، هذا الصنف من الدعاة فيهم خير وفيهم بركة، يقفون على أبواب القلوب فلا يحولون بينها وبين الخير تتعلق به، غير أن أصحاب هذه القلوب يحتاجون إلى شيء من الإرشاد، ويحتاجون إلى شيء من الدربة، فالخير يمسّ سويداء القلوب من أصحابها، فتتعشقه هذه القلوب، ولكن أصحابها يكونون

على قدر ما لهم من ملكات، وعلى ما نالوه من آثار الدربة، فهم يُقبلون ويدبرون على حسب الملكات والإمكانات.

وأنت واجد هذا الصنف لدى أولئك السالكين إلى الله طريق الخير والنجاة، والذين نعرفهم باسم – المريدين– .

٥- **وخامس هذه الأصناف** وسنام الخير منها يتمثل في أولئك الدعاة الذين يحتالون إلى إدخال الخير إلى القلوب كل حيلة، ويقعدون إلى مراقبته واصطياده كل مرصد؛ فهم لا يفوتون فرصة للخير إلا التقطوها، فهم المؤمنون الذين يرون أن الحكمة مِلك لهم فهم أولى بها أينما وجدوها، وأنت واجد هذا الصنف عند العارفين الذين خلصت لهم النتائج، ودنا منهم جان الحقيقة، وغمرتهم نشوة القرب، وتسربلوا بسراويل العرفان.

أرأيت إلى هذه الأنواع التي اقتسمت الناس أمام السماع، وقد تعددت وتنوعت مراتبها وهي مناسبة لما في الإنسان من طباع واستعدادات وتملك للأدوات؟!

والمصنف يعايش ذلك كله ويلتقطِ الإحاطة بمعانيهِ ويقدمه لقارئه في مختصر القول.

قال: **[ثم هو بعد دخوله القلب إما أن يَلقى معارضًا فيدفعه بجحود كحال الكفار، أو بإعراض كأحوال المنافقين، أو يحول بينه وبين مباشرة القلب حائل رقيق كأحوال العصاة، أو يمس سويداء ويباشر حقيقته، فيوجب الإقدام والإحجام على حكمه، كحال أهل الحق من المريدين.**

فأما العارف فيستفيد من كل ذي فائدة كان من قلب أو غيره. فافهم].

* * *

القاعدة الحادية والثلاثون بعد المائة

تبعة سماع الشعر في الإنشاد وأثره بين المنشد والمتلقِي

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: (الشعر حَسَنُهُ حسن، وقَبِيحُهُ قبيح) فالمتمثل تابع – في ذمه ومدحه – للمتكلم به.

ثم هو عند الاحتمال مصروف لنية قائله، أصلاً أو تمثلاً لسامعه، فتعينت مراعاة أحوال أهله، والمسموع عليه.

فلا يوضع وصف دنئ على عليّ، لأنه إساءة أدب، ولا بالعكس، لأنه إخلال بالحال.

ومن ذلك ما روى أن أبا سعيد الخراز قال لمن رآه في النوم: إن الحق أوقفني بين يديه، وقال: أتحمل وصفي على ليلى وسُعدي؟، لولا أني نظرت إليك في مقام أردتني به خالصًا لعذبتك، انتهى. فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - - -

لقد نشأ في المجتمع الإسلامي جماعات في كل عصر يجتمعون على الذكر، وقلنا ما قلناه في حكم الذكر الجماعي واجتماع الناس لهذا الغرض.

وقد انبثق من هذه المجالس مجالس خاصة يقوم الواحد منهم فيمدح الذات النبوية أو الذات الإلهية بزجل موزون أو شعر منظوم، والقائل يجتهد في القول على ضبط الأوزان وإنزال الكلمات على الإيقاع، والجميع يظنون أن القائل والسامع، وأن المنشد والمتلقي الكل مأجور بعمله ونيته.

وهذا النوع المستحدث قد عم المجالس ذات الصلة، واجتمع له الناس من ذوي التوجه اجتماع غيرهم للذكر، وهو صنيع قد أثار الكثير من الجدل، ووضع علماء الشريعة والعقيدة أمام مسئولياتهم؛ بحيث قد طُلب منهم أن يحددوا الموقف الشرعي والاعتقادي على السواء، تحديدًا يريح الضمائر ويشفي الصدور.

أغراض الشعر وأثرها على المنشدين:

والمصنف يبدأ هنا فيتحدث عن أغراض الشعر بما يمكن تعميمه على أغراض الزجل أو القول المنظوم.

والشعر له أغراض متعددة، معظمها مقطوع الصلة بهذه المجالس وما تحتويه من قائل وسامع، فلا علاقة لهذه المجالس بشعر الحماسة، أو الفخر، أو الرثاء، أو الذم..إلخ.

وقصارى ما يمكن أن يكون لهذه المجالس به من صلة هو هذا الشعر الذي يتغيّا الغزل، أو الذي يقصد إلى المدح، بحيث يتبارى الشعراء فيما يقدمونه من قصائد في هذين الغرضين، وهما غرضان قد يقول الشاعر فيهما فيستعمل أسماء نسائية – كسُعدى، وليلى – أو يستعمل الضمائر الدالة على المؤنث وهو يقوم بالإنشاد في مجالس الذاكرين، فإن قال له قائل: إن هذه المجالس لا تصلح لإيراد هذه الأسماء أو الضمائر فيها، قال – على عجل– إن قصدي شريف، وغرضي عال، إني أقصد بما أذكره من أسماء وضمائر هذه الذات الإلهية، والتي أهيم بها حبا، والتي ملأت قلبي شوقًا، فأنقل مشاعري إلى سامعي لتتلاقى القلوب في ساحة الحضرة الإلهية.

ومن هنا تكون بعض أغراض الشعر والزجل قد انتقلت إلى ساحات العبادة والذكر.

فما حكم هذا الانتقال؟ وهل يجوز في استعراض أوصاف الذات الإلهية أن نستعرضها على هذا النحو من استخدام بعض فنون الشعر وأغراضه؟

أما المصنف فقد بدأ حديثه بقول شديد العمومية ينسبه إلى إمام المذهب الشافعي (١٥٠ – ٢٠٤هـ = ٧٦٧ – ٨٢٠م) معتمدًا على قوة شخصيته في العلم ومكانته بين الناس، وخبرته باللغة شعرًا ونثرًا.

فهو: **محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي أبو عبد الله**، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كافة، ولد في غزة (بفلسطين) وحُمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين، وزار بغداد مرتين، وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفى بها، وقبره معروف في القاهرة، قال المبرد: كان الشافعي أشعر الناس وآدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات، وقال الإمام ابن حنبل: ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعي في رقبته منّة. وكان من أحذق قريش بالرمي، يصيب من العشرة عشرة، برع في ذلك أولاً كما برع في الشعر واللغة وأيام العرب، ثم أقبل على الفقه والحديث، وأفتى وهو ابن عشرين سنة، كان ذكيًا مفرطًا.

وهذه الشخصية الفذة هى التي أغْرت المصنف باتخاذ ما نُسب إليها من حكم في الشعر توطئة لحديثه عن حكمه في مجالس السماع عند المتصوفة.

والقول الذي اتخذه المصنف ظهيرًا له من أقوال الإمام، هو فتواه في الشعر حين سئل عن حكم قرضه وروايته وسماعه، فقال:– إن الشعر كلام حسنه حسن وقبيحه قبيح–.

وهذا القول من الشافعي ليس منصوصًا فيما نحن بصدده، وإنما هو قول مشتمل على حكم يعم الشعر بجميع أغراضه.

وأنت واجدٌ ما فهمناه من كلام المصنف واضحًا لا سترة به.

قال: **[قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: (الشعر حَسَنُه حسن وقبيحه قبيح)].**

شيوع المسئولية في القائل والمتلقي:

وأنت ترى المصنف يُرجئ الحديث عن نقل موضوع الكلام والتحول بالشعر من بعض أغراضه إلى وصف الذات الإلهية إلى حين.

وهو في هذه الفسحة من الوقت والتي كنا نظن أنه قد خصصها ليلتقط أنفاسه، وجدناه يتحول بالحديث عن شيوع المسئولية في مجالس السماع بين القائل والمتلقي، فهو يؤكد أنه لا يجوز إعفاء المتلقي الذي يتمثل هذا الكلام الذي تلقاه من قائله من المسئولية. وعليه فإذا تلقى السامع كلامًا لا يليق بوصف الذات الإلهية وتمثله، فإنه مسئول عن سماعه، ومسئول عن تمثله، تماما كما أن القائل والمنشد مسئول عن قوله وإنشاده، فهو تابعٌ في ذمه ومدحه للمتكلم به، وهذه التبعية تقتضي أن يكون كلاهما في مسئولية القول والسماع سواء.

وهي مسئولية جزم بها المصنف على وجه القطع الذي لا تردد فيه.

قال: **[فالمتمثل تابع - في ذمه ومدحه - للمتكلم به.**

ثم هو عند الاحتمال مصروف لنية قائله، أصلاً أو تمثلاً لسامعه. فتعينت مراعاة أحوال أهله، والمسموع عليه].

عودة إلى الحديث عن نقل أغراض الشعر إلى أوصاف الذات:

وبعد أن التقط المصنف أنفاسه وبعد تحوله عن نقل بعض أغراض الشعر إلى وصف الذات الإلهية والحكم في ذلك، يعود الآن إلى الحديث في هذا الشأن.

والحديث في هذا الشأن تحسمه جمل قليلة تحمل معاني عظيمة؛ إذ العقل قاضٍ بأنه لا يجوز نقل شيء من أغراض الكلام الدنية لنصف به هذه الصفات العلية، تمامًا كما أنه لا يجوز - في حكم العقل - أن ننقل من الأغراض السامية للحديث عن الصفات الهابطة.

وأنت ترى هاتين القضيتين وما فيهما من هذين الحكمين أنهما ضروريتان لا تحتاجان إلى نظر، ولا تفتقران إلى استدلال.

وفي ذلك يقول المصنف **[فلا يُوضع وصف دنيّ على عليّ، لأنه إساءة أدب، ولا بالعكس، لأنه إخلال بالحال].**

حكم في قصة:

ثم ينتقل المصنف إلى قصة يحكيها عن رجل من المشاهير في عالم العلم والتصوف، وهو: **أبو سعيد الخراز** (ت/٢٨٦هـ) وهو من تحدث عنه كتاب السير والتراجم في زهو شديد، فهو: أحمد بن عيسى البغدادي الخراز، أبو سعيد (انتسب إلى مهنته) شيخ الصوفية، القدوة، صحب سريا السقطي، وذا النون المصري، من كلامه: كل باطن يخالف ظاهرًا فهو باطل.

والقصة التي انتقاها المصنف عنه قد حكاها من بعض عاشقيه بعد وفاته، وفيها على ما قال المصنف: [**.. ومن ذلك ما روى أن أبا سعيد الخراز قال لمن رآه في النوم: إن الحق أوقفني بين يديه، وقال: أتحمل وصفي على ليلى وسُعدى؟، لولا أني نظرت إليك في مقام أردتني به خالصًا لعذبتك، انتهى**].

ومن كل ما ذكره المصنف في قاعدته تلك يتبين لك أنه يكون على خطر عظيم كل من استعمل في وصف الصفات الإلهية ألفاظًا نسائية تستعمل في الغزل، كليلى، وسُعدى ونحوهما، والألفاظ النازلة في وصف الأشياء حسنت النوايا في ذلك أو لم تحسن، إذ الأمر جد وليس بالهزل، وهو غير مأذون فيه من الشارع، وأقل ما يقال عنه إن فيه إساءة أدب، ولا ينقذنا منه أن نقول: إنه قد عمت به البلوى.

تأمل ذلك كله وافقهه فهو مهم.

* * *

القاعدة الثانية والثلاثون بعد المائة

منارة على طريق السالك

- - - - - - - - - - - - - - - -

اعتراف المحقق بنقص رتبة هو فيها على الجملة يقضي بذمها على نحو ما حكى في اعترافه، لأن إخباره راجع لأمانته، فلا يذكر غير ما حقق ذمَّه، وإلا فهو كذاب.

ثم هو فيها إما معذور أو مسيء، والأولى به العذر فيعذر ولا يُقتدى به، لأنه يحمل على البكية ونحوه مما يعبد، والله أعلم.

* * *

الشــرح

هذه قاعدة تشبه أن تكون منارة على طريق السالك إلى الله، وما المنارة إلا هذا المرتفع أو الناشز تضيء الطريق أمام السالكين، فلا يضل من استرشد بها، ولا يضيع الطريق من قدمي من اهتدى بهديها.

هذا مثال نذكره هنا ليتبين العقل ما نحن بصدد شرحه من بيان التحقيق والتحقق وشروطهما.

المحقق والتحقيق:

وأنت خبير بأن الزمان والمكان إنما هما ظروف الأحداث بحيث يأتي الزمان بحوادثه لتستقر في المكان يحتويها، كي تظهر للعيان أمرًا واقعًا له تأثيره على الكون والحياة والإنسان.

وكل حدث من الأحداث يحتاج إلى حكم، وقد يكون الحكم مباشرًا قد ارتبط بدليله، وقد وقع من الحدث موقعه، وهذا أمر ظاهر للعيان، وقد يكون الحدث جديدًا غاية الجدّة، وحينئذٍ يجد العلماء أنفسهم أمام مسئولياتهم في البحث عن حكم لهذا الحديث الطارئ، وليس كل العلماء موكلين بذلك، وإنما هى مهمة تناط بهذا الذي توفرت له شروط البحث والنظر وأدوات الاجتهاد والتحقيق.

وما معنا هنا من هذا القبيل؛ إذ الذي معنا البحث عن حكم السماع المرتبط بالمنشد والمتلقي، والكيفية التي يكون عليها حال المجلس الذي يضمهما والقول والسماع دائر بينهما، وما معنا مما سبق قريبًا الذكر في جماعة، وجمع الناس لهذا الغرض، ونحن نبحث عن حكم هذا وذاك، وهى أمور ووقائع تبدو مستحدثة، والحكم لها أو عليها يحتاج إلى محقق ويحتاج إلى تحقيق.

والمصنف بصدد أن يحدثنا عن المحقق، وأن يحدثنا عن موقفنا من النتائج التي يصل إليها من خلال تحقيقه، وما إذا كنا سنقبلها أو نرفضها.

والمحقق يبذل جهده في البحث والنظر في مسألة بعينها، ثم يخبرنا بما توصل إليه من حكم فيها، وهو على مسئوليته فيما أخبر به من أحكام قد انتهى إليها في مسألته التي هو فيها وبها مشغول. فإن أخبرنا بأنه قد انتهى من بحثه في مسألة

بعينها إلى أن هذه المسألة لم تستأهل أن تُكَوِّنَ مرتبة من مراتب العبادة لما فيها من نقص يستأهل الذم؛ فإنه يجب علينا أن نقف عند حدود ما قال فهي مسئولية، فإن كان ما ذكره موافقا لمقتضى الحال مطابقا للواقع؛ فهو صادق فيما قال، وإن كان الأمر على خلاف ذلك وهو يدرك ما يقول؛ فهو كذاب آثم، وفي الشرع أنه لو أخبرنا بحكم بعد بذل المجهود يظن أنه موافق لمقاصد الشريعة، فنحن نرجو له أن يكون من الله مأجورًا ومن الناس مشكورًا.

والمصنف يشرح ذلك كله في عبارة موجزة فيقول: **[اعتراف المحقق بنقص رتبة هو فيها على الجملة يقضي بذمها على نحو ما حكى في اعترافه، لأن إخباره راجع لأمانته، فلا يذكر غير ما حقق ذمَّه، وإلا فهو كذاب].**

موقفنا من المحقق لو قد أخطأ:

أما نحن فإننا نسمع كلام المحقق وما انتهى إليه من أحكام، فما لم يقع منا موقعه لأنه لم يتضح لنا دليله، ولم يظهر لنا ارتباط الواقعة بالحكم الذي حكم به، في هذه الحال يجب علينا ألا نصدقه وألا نكذبه، وإنما نتركه لخاله؛ إذ الأمر في ظاهره يوقع في الالتباس، وقد يكون هو ممن التبس الأمر عليه. ولمثل حاله في وقائع الناس نظائر وأشباه كلها ملتبسة زينها الشيطان ليوقع الناس في الخطيئة يدفع بهم إليها ما يتوهمون أنه باب العبادة المرضي عنه من الله.

وأنا سأضرب لك مثالاً من هذا القبيل، أعني من هذه الساحة التي تضم أحداثًا تدفع بالخيال إلى جلب أحكام بينها وبين من نوقعها عليها شيء غير قليل من الالتباس.

ومن ذلك قوله تعالى [النساء/١١٩] حكاية عن الشيطان وعلاقته بالعباد، ومنهجه في ذلك: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ ٱلْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾.

وأنا سوف أوقفك فقط على حكم البكيتة من الأنعام، حيث إن الحكم فيها ملتبس، لولا أن الله قد فصل فيه.

والمفسرون يتحدثون عن البكيتة وحكمها على هذا النحو:... قال الواحدي

رحمه الله: التبتيك ههنا هو قطع آذان البحيرة بإجماع المفسرين، وذلك أنهم كانوا يشقون آذان الناقة إذا ولدت خمسة أبطن وجاء الخامس ذكرًا، وحرموا على أنفسهم الانتفاع بها. وقال آخرون: المراد أنهم يقطعون آذان الأنعام نسكًا في عبادة الأوثان فهم يظنون أن ذلك عبادة مع أنه في نفسه كفر وفسق.

ولم يكن هذا الحكم ليتضح لنا لولا أن الله قد بين ما فيه من الالتباس.

والأمر فيما يتعلق بهذا المحقق وما انتهى إليه من حكم لم يقع موقعه، فإنه يجب علينا أن نعذره لما نعتقد أن الأمر أمامه شديد الالتباس ولا نكذبه، بل نقيس أمره على البكيتة كما رأيت.

قال المصنف في ذلك: **[ثم هو (المحقق) فيها إما معذور أو مسيء، والأولى به العذر، فيعذر ولا يقتدي به لأنه يحمل على البكيتة ونحوه مما يعبد، والله أعلم].**

* * *

القاعدة الثالثة والثلاثون بعد المائة

السماع مع العارض يعرض له

وآراء العلماء في حكمه

منع الشيء لما يعرض فيه أو بسببه لا يقضي بنقض أصل حكمه، وقد جزم محققو المتأخرين من الصوفية وأكثر الفقهاء بمنع السماع لعارض الوقت من الابتداع والضلال بسببه.

حتى قال الحاتمي رحمه الله: السماع في هذا الزمان لا يقول به مسلم، ولا يُقتدى بشيخ يُعمِل السماعَ ويقول به.

وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سألت أستاذي عن السماع، فقال لي: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ﴿٦٩﴾ فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصافات: ٦٩، ٧٠].

وقال ابن نجيد رحمه الله: زلة في السماع شر من كذا وكذا سنةً تغتاب الناس.

وقيل للجنيد: كنت تسمع، فلم تركت السماع؟.

قال: ممن؟ قيل له: من الله، قال: فمع من؟ انتهى.

ومجرى الحكم في المنع كالذكر بالجمع، يتأكد لفقد حكم الأصل.

فالقائل بسد الذرائع يمنع بالجملة، وغيره يمنع ما يتصوّر فيه الباطل ليس إلا، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - - -

من أهم خصائص الشريعة أن الحدث من الأحداث قد تقضي عليه هذه الشريعة وتحكم فيه بالمنع أو بغيره. غير أن هذا المحكوم له أو عليه قد يعرض له من الحال أو يحتويه من الزمان ما يقتضي إعادة النظر فيما له من حكم، ومع هذا العارض أو الحاوي يمكن للشريعة أن تغير موقفها منه فتحكم له أو عليه بحكم آخر غير ما كان عليه حاله في الأصل.

وهنا ينبغي أن نتساءل: هل في واقع الحال من الأحداث ما يمكن أن ينطبق عليه هذا التوصيف؟

والإجابة على هذا السؤال من واقع الشريعة بـــ- نعم - هناك من الحوادث ما ينطبق عليه هذا التوصيف.

ودونك هذا المثال أو الأمثلة.

وأولها مما نسوقه بين يديك: أن الشارع الحكيم قد حرم علينا من الأطعمة والأشربة أشياء منعنا الاقتراب منها أو تناولها؛ فالميتة حرام على المؤمن أن يأكلها إلا ما كان من أمر السمك والجراد. وفي آية محرمات الأطعمة نجد الشارع يتحدث عن المرء يجد نفسه في مخمصة وهو في صحراء قد قضى عليه أن يعيش فيها ويستوطنها، أو أنه كان فيها ابن سبيل منقطع، وإذا به لا يجد في هذه المخمصة ما يأكله، ولا يجد لديه من الأمل ما يبلغ به حيًّا إلى مكان يوجد فيه أسبابًا تحفظ عليه حياته، وكل ما توفر له في ظروفه تلك لحم حيوان ميت، وأكل لحم الميتة حرام.

هنا وفي هذا الظرف يبيح الشارع للمضطر في مخمصته، ولابن السبيل المنقطع في صحرائه أن يأكل من الميتة بمقدار ما يحفظ على نفسه حياته.

وثاني هذه الأمثلة: أن الشارع قد حرم علينا شرب الخمر، وهو مائع يُتخذ من العنب ويُخمَّر، أو يُتخذ من غيره ويعتَّق حتى يكون لديه القدرة على تخمير العقل وتغييبه.

والمرء قد يعرض له عارض فيَغُصُّ بلقمته ويوشك بسبب هذه الغصة أن يفارق حياته، ولا يوجد إلى جواره سائل غير محرم يصلح لإزالة هذه الغصة، وكان

المتاح الوحيد هو هذه الخمرة قد يكون احتفظ بها ريثما تستحيل إلى خل.

ونحن نجد الشارع الحكيم يبيح له شرب الخمر يزيل غُصّته بها.

وثالث هذه الأمثلة: أن رسول الله ﷺ قد صلى أول الأمر صلاة القيام في رمضان في المسجد، فاجتمع الناس خلف الرسول لهذه الصلاة، وأدرك النبي أن الاجتماع لهذه الصلاة وإن كان مباحًا أو مندوبًا فقد تراه الأجيال القادمة فرض عين ويشق على الناس فعله، فاحتجب النبي ولم يخرج للناس، ولم يعد مباحًا لهم أن يجتمعوا لهذه الصلاة والوحي ينزل، حتى لا يكون هذا الاجتماع للصلاة والوحي ينزل سببًا في فرضيته مع عجزهم عن القيام به من غير مشقة.

فلما زال الحال اجتمع الناس لهذه الصلاة في عهد عمر، وفهم عمر الموقف فأقرهم على ما هم عليه.

وهذه أمثلة لها أشباه ونظائر فماذا عسى أن يقول المجتهد فيها؟

إن القول المجمع عليه أن حكم الأصل هو المعتبر وما جاء بعده من حكم العارض ليس حكمًا قد أُنشئ لينسخ حكم الأصل، وإنما هو حكم يرفع التبعة ويزيل الإثم إن كان حكمًا يبيح المحظور، أو هو حكم يزيد في رفع الدرجة إن كان حكمًا قد أُبيح لغياب سبب الحظر.

ومن أجل هذا يتضح أمامنا أن الحكم الذي استُجِّد لعارض لا يمكن أن يؤدي إلى نقض وإبطال حكم الأصل بحال من الأحوال.

وهذه لفتة أصولية أو منهجية التفت إليها كثير من العلماء في مجال الشريعة وأصول الفقه، وفي مجال تفسير القرآن الكريم، وحتى هؤلاء العلماء الذين قد شغلهم السلوك في مجال التصوف والأخلاق.

ومن هؤلاء العلماء: **الشيخ زروق الفاسي، فقد قال هنا: [منع الشيء لما يعرض فيه أو بسببه لا يقضي بنقض أصل حكمه].**

السماع ضمن الإطار العام:

والسماع في مجال التصوف نوع من السلوك في إطار الدين يُطلب إلى علماء الشريعة أن يبسطوا القول في الحكم فيه.

وبسط القول في الحكم في السماع يحتاج من العالم أن ينظر فيه من زاويتين:

الزاوية الأولى: الحكم على السماع حكمًا دينيا من حيث أصله.

وهو حكم قد انتهينا إلى قول الجمهور فيه من أنه جائز إذا توفرت له شروط الجواز، إذ القول فيه كلام، والكلام: الحسن فيه حسن، والقبيح فيه قبيح، والقائل والسامع، أو المنشِد والمتلقي أناس مكلفون، لابد في إنشاد المنشد منهم والسامع من توفر درجة عالية من الإخلاص ووضوح التوجه مع سلامة المكان والفراش وترفعهما عن الشبهة، ومع سلامة المجلس وتنزهه عن مثيرات الغرائز: كحضور النساء أو الصبيان، أو ما يمكن أن يُشتهى في مجلس السماع.

إنها شروط وإنها محاذير يضعها من أجازوا السماع لتكون شروطًا لازمة للقول بالجواز.

والزاوية الثانية: هى أن ننظر إلى السماع وقد عرضت له عوارض: الرقص المسقط للهيبة، وكإضافة أمور لا تليق بالذات الإلهية: كاستعمال أسماء الإنسان من نحو: ليلى وسُعدى، أو الضمائر الدالة على ذلك، فأقل ما يقال منها: إن في استعمالها إساءة أدب.

ومن خلال هذه الزاوية والنظر إلى السماع منها نعلم أن السماع محرم وممنوع.

لكن الأمر الذي ينبغي أن نلتفت إليه هو أن التحريم لعارض الحال وظرف الوقت لا يعني نقض حكم الأصل وهو الجواز على نحو ما اتضح لنا من خلال ما سقناه من الأمثلة وواقع الأحوال.

والمصنف يسجل هاتين النظرتين لينتهي إلى ما ذكرناه من الموقف النهائي.

قال: **[وقد جزم محققو المتأخرين من الصوفية وأكثر الفقهاء، مَن منع السماع لعارض الوقت من الابتداع والضلال بسببه].**

رأى ابن عربي في المسألة:

وابن عربي من المتصوفة – وهو الملقب بين القوم بالحاتمي – كان شديد الحسم في الحكم على السماع في هذا العصر الذي حكم السماع بأحواله حيث قال فيما حكى المصنف عنه: [حتى قال الحاتمي رحمه الله: السماع في هذا الزمان لا يقول به مسلم، ولا يُقتدى بشيخ يُعمِل السماع ويقول به].

موقف أبي الحسن الشاذلي:

وأبو الحسن الشاذلي وبعض من أخذ عنه لم يخطئهم هذا الحظ من الفهم وهم لم يضلوا الطريق فيه.

فقد نقل المصنف عنه قال: **[وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **سألت أستاذي عن السماع، فقال لي:** ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ ۞ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ **[الصافات / ٦٩ – ٧٠]**.

رأى ابن نُجيد:

ثم يعرض المصنف بعد ذلك إلى ابن نجيد (ت٣٦٦هـ– ٩٧٧م) بمكة.

وهو: أبو عمرو إسماعيل بن نجيد أحمد بن يوسف بن سالم بن خالد السلمي، صحب أبا عثمان الحيري، وهو من كبار أصحابه، وهو آخر من مات من أصحاب أبي عثمان. ولقى الجنيد، وكان من أكبر مشايخ وقته. له طريقة ينفرد بها: من تلبيس الحال، وصون الوقت، سمع الحديث ورواه، وكان ثقة.

وأنت حين تسمع رأيه بعبارته تجد أنه قد حكم على السماع في زمانه وما تلى زمانه بعبارة في غاية القوة. قال: **[زلة في السماع شر من كذا وكذا سنة تغتاب الناس]**.

رأى الجنيد:

أما الجنيد – وهو شيخ الطائفة– فقد قيل له: لقد كنت تسمع، فلم تركت السماع؟

قال: ممن؟

قيل له: من الله.

قال: فمع من؟

ثم ينصرف المصنف بعد استعراض آراء العلماء ليلفت النظر إلى لون من القياس، فيقيس شيئًا نحن بصدد البحث عن حكمه على شيء قد انتهى من إثبات الحكم له، فهو يقيس تحريم السماع ومنعه عند العارض، وإباحته عند غياب العارض على الذكر بالجمع والجمع له.

فأنت خبير بأن القائل بسد الذرائع كالإمام مالك يمنع بالجملة ويحكم بعدم الجواز

في كليهما، بخلاف من لم يأخذ بمبدأ سد الذرائع كالشافعي، الذي يحكم على كل حالة على انفرادها أو حيالها.

قال المصنف في بيان ذلك: **[ومجرى الحكم في المنع كالذكر بالجمع، يتأكد لفقد حكم الأصل.**

فالقائل بسد الذرائع يمنع بالجملة، وغيره يمنع ما يتصور فيه الباطل ليس إلا، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والثلاثون بعد المائة

الضرورة ودواعيها في إباحة السماع

- - - - - - - - - - - - - - - -

ما أبيح للضرورة قُيِّد بقدرها، ووقف به على وجهها، وروعي فيه شرطها صحةً وكمالاً، ومن ذلك السماع، والضرورة الداعية له ثلاثة:

أولها: تحريك القلب ليُعلم ما فيه بمثيره، وقد يُكتَفى عن هذا بمطالعة وجوه الترغيب والترهيب، ومفاوضة أخ أو شيخ.

الثاني: الرفق بالبدن بإرجاعه للإحساس ومثيرات الطباع، حتى لا يهلك فيها بما يرد عليه من قوى الواردات. وقد يستغنى عن ذلك بملابسة العادات البشرية في الجملة كالنكاح والمزاج ونحوه.

الثالث: التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل، إذ ليس لهم قدرة علىٍ قبول الحق من وجهه بلا واسطة من الطبع.

ولهذا الوجه نحا الششتري رحمه الله بأزجاله فيما ظهر لي، والله أعلم.

* * *

الشـرح

لقد انتهى المصنف فيما سبق له من حديث إلى أن الأصل في السماع عند الجمهور الجواز، فإن عرض له عارض من الوقت أو الحال يشوش على هذا الحكم، فإن عمَّ في جميع وقائعه حرّمه الجميع، وإن اختلف تأثير الحال في السماع فالقائلون بسد الذرائع والآخذون بهذا المبدأ كالإمام مالك؛ قد قالوا بتحريم جملته، أما الذين لم يأخذوا بمبدأ سد الذرائع، فقد أخذوا كل حالة بما يناسبها من الأحكام كالإمام الشافعي ومَن وافقه.

هذا ما انتهى إليه المصنف إلى الآن من أحكام في السماع، وهى نهاية غير مستغرقة لأحوال السماع، ولا هى مستوعبة لجميع مسائله، حيث قد بقي أمام المصنف ما قد التفت إليه من قبل من حال ترويض النفوس، ومساوقة الطباع، حتى لا تجمح النفس بصاحبها، أو تنفر الطباع بذويها، وهى حالات تفرض على أصحابها وجوب معالجتها، فإن وجدوا لها من المسالك المشروعة ما يمكن أن يروضوها على أساسٍ منه فعلوا، وإلا كان اللجوء إلى السماع ضرورة يلجأ الإنسان إليها على قدرها وشرطها.

وهو ما أراد المصنف أن يعالجه في هذه القاعدة.

الضرورة حقيقتها ومبيحاتها:

وأول ما نبدأك به هنا أن نحدثك عن الضرورة، وعن شروط صحتها التي تهيؤها للحكم الشرعي يُمنح للسلوك الذي يردها، وهو مخالف للحكم الأصلي المرتبط بنظائر هذا السلوك حين لا يكون مرتبطًا بأمر ضروري.

والضرورة الملجئة، أو الاضطرار المعتبر شرعًا يحمل عليه واحد من أمرين:

أحدهما: ما يكون من خارج الذات كأن يتسلط إنسان على إنسان لا يملك رده عنه فيأمره بفعل شيء محرم، كأن يأتي ظالم إلى إنسان أعزل فيجبره على أكل محرم أو شربه أو فعله أو قوله، فهذا النوع من الإكراه الذي يكون معه التهديد بالضرر مبيح للمخالفة لتجنب الضرر غير المحتملة عواقبه.

أما الأمر الثاني: فهو أن يكون الملجئ إلى هذا المحرم، وأن تكون الدواعي

الحاملة على ارتكابه قد جاءت من داخل الذات، كالمخمصة التي هى الجوع، وكالغصة باللقمة تعرض لصاحبها، وكنفور النفس وعدم انصياعها للطاعة والخضوع للعبادة... الخ، وهى أمور إن توفر لها شرط الضرورة، بمعنى أن يترتب على تحملها من الضرر أمور قد تكون فوق طاقة من تعرض له، أبيح له – على وجه الاستثناء الرافع للإثم والتبعة، وإن كان لا يرفع أصل الحكم – أن يخالف الحكم الأصلي للضرورة.

والضرورة في جميع الأحوال تقدر بقدرها بعد أن تستوفي شروط صحتها؛ فمن تعرض له المخمصة التي هى الجوع – مثلاً- يمكن تقسيم حالته إلى قسمين، لأنه إما أن تكون هذه المخمصة ستدوم معه قبل أن يتمكن من تحصيل دفعها بغير مُحرّم أو. لا تكون كذلك، فإن كانت الأولى جاز له أن يأكل من الميتة إلى حد الشبع، وإن كانت الثانية أكل الميتة بمقدار ما يبلغ به مأمنه حيًا، أو يغلب على ظنه ذلك.

ألم أقل لك: إن الضرورة تقدر بقدرها؟!

والمصنف يجمل القول في بيان حقيقة الضرورة، والقدر الذي تَحمل عليه من السلوك المحرم، وشروط الصحة التي تهيء هذه الضرورة لاعتبارها شرعًا.

فيقول: **[ما أبيح للضرورة قُيد بقدرها، ووقف به على وجهها، وروعى فيه شرطها صحةً وكمالاً].**

السماع ودواعيه على وجه الضرورة:

والسماع سلوك يجانفه الإنسان، فما كان منه حسنًا لم يخالطه حلّ سقط للهيبة، ولم يلم بله ما يجعله محرمًا فلا كلام لنا فيه عند الجمهور.

أما هذا النوع من السماع وما به من منشد وتلقٍ وكلامٍ، ومكانٍ وزمانٍ، وأحوال، لو كان فيه ما يستقبحه الشرع ويستهجنه الناس فهو ممنوع لا يباح منه إلا ما كان للضرورة تقدر بقدرها، ويجب أن تستوفي شروطها.

والضرورة الملجئة للسماع دائرة على ثلاثة محاور، أو قل: هى منقسمة إلى ثلاثة أنواع:

١- النوع الأول:

والنوع الأول من أنواع الضرورة الملجئة إلى السماع هو احتياج الإنسان إلى

تحريك القلب بما يثيره من مثيرات تزيل عنه السكون، وتحمله إلى الحركة المترقية.

فإذا انحصر هذا المثير في السماع كان اللجوء إليه ضرورة بسبب احتياجنا إلى تحريك القلب بمثير وانحصار هذا المثير في السماع، تمامًا كما نحتاج إلى استبقاء حياة من عَرضت له مخمصة أو غصة، ولم يجد ما يدفع المخمصة إلا أكل الميتة، ولم يجد ما يرد الغصة إلا شرب الخمر، فإن وجد من يرغب في تحريك القلب إلى هذا التحريك وسيلة أخرى من نحو: أن يقرأ في القرآن الكريم أو السنة النبوية المشرفة، أو أخبار الصحابة ما يرغبه في عمل الخير، أو ما يبغضه ويخوفه من مجانفة الإثم، لجأ إليه ولم يكن مضطراً إلى السماع.

ومثله أن يجد في مجالسة أخ أو متابعة شيخ ما يعينه على تحريك قلبه الذي هو غاية الغايات بالنسبة له، أو أى وسيلة أخرى كالنظر في صفحات الكون، والتأمل في آيات الله المنتشرة حوله.

فإن وجد وسيلته إلى تحريك قلبه في شيء من ذلك ذهبت عنه الضرورة وارتفع عنه حكمها الطارئ.

٢- النوع الثاني:

والنوع الثاني من أنواع الضرورة الملجئة إلى السماع: هو المتمثل في طبع النفس، والغرائز المنتشرة في الجسم، تقف في وجه صاحبها حين يجد نفسه في حاجة إلى أن يسلك الطريق الجاد إلى ربه فيستجيب إلى أوامره، وينصاع لنواهيه.

وقريبًا قد نبه المصنف إلى أنه من محاسن الشريعة اعتبار مساوقة الطباع في غير محرم، وهدهدة النفس في غير مكروه أو محظور، فكلما كانت النفس قريبة من طبعها، وكلما كانت الغريزة قريبة من وظيفتها طاوع الطبع صاحبه، وخضعت الغريزة لقائدها في لونٍ من التناغم لا يهدد النفس، ولا يصادم الجسم.

فإن وجد المرء أن نفسه وطبعه وغرائزه قد جمحت به وخشي أن تدفع به إلى محرم، أو لا تستجيب له في فعل طاعة، ووجد أن في السماع ما يهدئ من جموحها، كان في هذه الحال خاضعًا للضرورة، يأخذ من السماع بقدر الحاجة.

فإن وجد المرء وسيلة أخرى غير السماع، كالزوجة التي تسر ناظريه، وترد

عنه جموح نفسه وغرائزه، أو صحبة تجالسه وتمازحه في غير غيبةٍ أو نميمةٍ أو محرمٍ على العموم، لم يَعُدْ له مع وجود هذه الأشياء التي ردت عنه غلواء نفسه وضراوة غرائزه في السماع حاجة فضلاً عن الضرورة.

٣- النوع الثالث:

والنوع الثالث من أنواع الضرورة الملجئة إلى السماع: هو هذا الاختيال على القلب، يقوم به الشيخ تجاه المريد يعالج قلبه حين يقدِّم له الحق في صورة الباطل وقالبه؛ إذ لا قدرة للمريد على استقبال الحق على وجهه وصورته، فكان تنازل الشيخ له وتنزله إلى مرتبته أمورا قد ألجأت إليها الضرورة.

والمصنف يعرض إلى هذه الأمور الثلاثة فيقدمها لنا بعبارته.

فيقول: **[ومن ذلك السماع والضرورة الداعية له ثلاثة:**

أولها: تحريك القلب، ليُعلم ما فيه بمثيره، وقد يُكتفى عن هذا بمطالعة وجوه الترغيب والترهيب، ومفاوضة أخ أو شيخ..

الثاني: الرفق بالبدن بإرجاعه للإحساس ومثيرات الطباع، حتى لا يهلك فيها بما يرد عليه من قوى الواردات، وقد يستغني عن ذلك بملابسة العادات البشرية في الجملة كالنكاح والمزاح ونحوه.

الثالث: التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل، إذ ليس لهم قدرة على قبول الحق من وجهة بلا واسطة من الطبع.

ولهذا الوجه نحا الششتري رحمه الله بأزجاله فيما ظهر لي، والله أعلم].

* * *

القاعدة الخامسة والثلاثون بعد المائة

توظيف الفن في التصوف والتربية من خلال اللغة

- - - - - - - - - - - - - - -

استجلاب النفوس بمساعدة طبعها أحرى وأهدى لتقريب نفعها.

فمن ثَمَّ وقعت المنفعة بالأزجال والقصص في تعريف الطريق والإشارة إلى حقائقها، لكن رائحة البساط مصاحبة لما خرج منه، فلا يُستفادُ فائدته إلا معه، فلذلك لا تجد مولعًا بالشعر صرفًا له حقيقة في ديانته، وإن كانت فمع حيرةٍ ودعوى، لأنه مصحوب بها في أصل وجوده غالبًا.

[وقد قال أبو عثمان رحمه الله: من أمَّن السنّة على نفسه قولا وفعلاً، نطق بالحكمة، ومن أمّن الهوى على نفسه قولاً وفعلاً، نطق بالبدعة، وشرطه – عند القائل به – ثلاثة.

والله سبحانه أعلم].

* * *

الشــرح

يعتمد المصنف في قاعدته تلك على العناصر التي خلق منها الله الإنسان وهى القبضة من طين الأرض والنفخة من روح الله.

وللقبضة من طين الأرض سمات وخصائص، وللنفخة من روح الله سمات وخصائص.

والسمات والخصائص في عنصري الخلق إنما تمثل طباع الذات الإنسانية، وهى طباع يريحها ما يوافقها، ويشقيها ويتعبها ما يعاندها أو يقابلها.

والنفس إذا كانت على وفاق مع ما يطلب منها أن تقوم به أمكن استثمار فعلها والاستفادة من سلوكها، فإذا لم تكن مع ما يطلب منها على وفاق جمحت واضطربت.

وفي خواص الذات الإنسانية التي شكلت طباعها أمور كثيرة ومتنوعة منها ما يوافق القوة العاقلة، ومنها ما يوافق القوة المتخيلة، ومنها ما يوافق الغرائز ووظيفة كل غريزة، ومنها ما ينسجم مع الانفعالات والعواطف.

وكل جانب من جوانب الشخصية له منهجه في مرضاته؛ فالقوة العاقلة يرضيها العلم بمناهجه، والغرائز يرضيها من الإشباع ووسائله ما يوافق كل غريزة، أما القوة المتخيلة، وأما العواطف والميول فوسيلة إرضائها الفن بجميع أساليبه، وهو مجال فيه ما ترضى عنه القيم، وفيه ما تشمئز منه الأخلاق، والعاقل من الناس من ينتقي من الفن أقربه وأرقاه، حتى لا يتعارض مع حسن الخلق، ولا يتناقض مع متطلبات القيم.

استعانة التصوف بالفن:

والتصوف لما كان هو المجال لضبط السلوك على ميزان الأخلاق، وحمل النفس على السير في طريق الفضيلة وقطعه إلي أقصى ذرعه.

ولما كان المتصوف المتمثل في الشيخ المربي، قد علم أن النفس قد تتأبى على التربية إذا لم توافق مناهجها طباعها.

لما كان الأمر على هذا النحو في هذا وذاك، وجدنا التصوف والمتصوف

المسئول عن التربية فيه قد أخذ من الفن ما يعينه على أداء وظيفته، ويأخذ بيد مريديه إلى الصعود من السفح الهابط إلى القمة السامقة، ولكنه لا يأخذ من الفن إلا ما يصلح لتقويم النفس، وهو لا يأخذ من الفن إلا ما ينضبط بضوابط مناهج التصوف المنسجمة مع غايات القيم.

واللغة هى أول ما يتوجه إليه المربي كي يستقي من نهرها الفياض. والفن قد أخذ من اللغة بعض المجالات، أولها: الشعر، ثم الأزجال، ثم القصص.

والنفس تستريح إلى الشعر الذي يخضع إلى الإيقاع، وينضبط بالتفعيلة، وتحبسه القافية، وقريب من الشعر في خواصه الفنية الزجل. أما القصة فلها إلى طبائع النفس طريق آخر، حيث إنها تُستقي من ساحة الخيال غالبًا، وتأخذ بتلابيب النفس إلى العقدة والحل وتغمسها في بحار الحبكة إلى غير ذلك من خواص القصة وأساليبها المشوقة.

والتصوف والمربي في مجاله يلتفت إلى الفن في مجال اللغة، خاصة الشعر والزجل والقصة، فيجد في ذلك الفرصة السانحة لترويض النفس وأخذها على المنهج المناسب لطباعها والملائم لميولها، لكنه قد وجد في الفن عمومًا، وفي الشعر والزجل والقصة خصوصًا خيرًا وشرًا، وقد وجد نفعًا من ناحية ولعبًا ولهوا من ناحية أخرى. وعلى الجملة قد وجد في هذا الفن أنه كلام له دلالته، حَسَنُه حسن وقبيحه قبيح، فأخذ منه حسنه وازور عن قبيحه.

قال المصنف: **[استجلاب النفوس بمساعدة طبعها أحرى وأهدى لتقريب نفعها. فمن ثَمَّ وقعت المنفعة بالأزجال والقصص في تعريف الطريق والإشارة إلى حقائقها].**

مثلٌ من الواقع يقرب المعنى:

وإباحة الفن في مجال التربية لها ضوابطها كما علمت.

غير أن المصنف ملتزم بما يسطره من مبادئ منهجية يأخذ نفسه بها أخذًا شديدًا يرفعه فوق الملام.

ومن مبادئه التي أرسى قواعدها: أن المعنى إذا كان غامضًا؛ فإن وسائل الإيضاح من المحسوسات تقرب هذا المعقول من الذهن، وهو مبدأ يفعِّله المصنف

هنا قبل أن يسوق المعنى المراد، فضرب لذلك مثالاً لا يخطئُ الواحدَ منا، ولا يخطئه الواحدُ منا.

فلنتصور أننا نجلس على بساط في ساحة، فانبعثت من هذا البساط رائحة، أدركها كل من يملك حاسة الشم، فانصرف عن الرائحة إلى تحليلها لكي يستزيد منها إن كانت طيبة أو يتخلص منها إن كانت كريهة.

وفي غاية التحليل سينتهي المُحلل إلى أن هذه الرائحة محملة على مادة هي مُنبعثة منها، بحيث يمكن القول إن هذه المادة التي انبعثت الرائحة منها قد تتناقص بمقدار هذه الرائحة التي انبعثت في الجو، وإلا ما كان بالإمكان أن نحكم على هذه الرائحة بأنها مادة، وما كان بالإمكان أن نفهم كلام بعض الفقهاء الذين قالوا بكراهة التطيب بالنسبة للصائم وإن لم يقولوا بحرمته، لا لشيء إلا لأن الرائحة وإن كانت مادة، إلا أنها لدقتها قد يصعب على الصائم أن يتحرز منها، فلم يرغب الفقهاء فيها للصائم لأنها مادة، ولم يحرموها عليه لأنها دقيقة.

إذا فهمت ذلك ووقفت على أسرار هذا المثال، علمت أنك على البساط وقد تسربت إليك منه الرائحة أن هذه الرائحة غير منفصلة عن أصلها.

وهذا أمر يؤيده الحس ويعين على فهمه المعقول الذي يشبهه.

فلننتقل إلى تطبيق المثال لتقريب المعنى الذي نريده من الفهم.

فنقول: إن الفن المتمثل في الشعر والزجل والقصة أمر يشيع البهجة في النفوس وهو مرتبط بأصله، والحكم على متعاطيه مرتبط بمراعاة هذا الأصل؛ فمن الناس من ينشد الشعر أو يتلقاه بالسماع، وهو مرتبط بأصل الشعر وموضوعه، دائر معه في جميع أغراضه، وهما ارتباط ودوران قد يلقيان بصاحبهما في بحار الفتنة، والزجل والقصة مثل الشعر في تعاطيهما والتأثر بهما، فمن سمح لنفسه أن يتأثر بالشعر والزجل والقصة على موضوع كل منها وقع في الخطيئة، ومن تعامل مع هذه الأصناف من الفنون راجيًا إثارة النفس وانبعاثها نحو الفضيلة، كان ذلك ما كنا نبغي، وكان ذلك هو المرجو من التصوف والمربي، وكل من كان حسن النية من المريد أو التلقي.

قال المصنف رحمه الله: **[لكن رائحة البساط مصاحبة لما خرج منه، فلا**

يستفاد فائدته إلا معه، فلذلك لا تجد مولعًا بالشعر صرفًا له حقيقة في ديانته، وإن كانت فمع حيرة ودعوى، لأنه مصحوب بها في أصل وجوده غالبًا.

وقد قال أبو عثمان رحمه الله: من أمَّن السنة قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمّن الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة].

ثم نقل المصنف تصريحًا عن القوم اتخذ منه توطئة أو تمهيدًا للقاعدة التالية.

فقال: **[وشرطه – أي (السماع) عند القائل به ثلاثة، والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة السادسة والثلاثون بعد المائة

شروط السماع عند القائلين به ثلاثة

- - - - - - - - - - - - - - - -

إذا توقف أمر على شرطه في صحته أو كماله، رُوعى ذلك الشرط فيه، لما كان مشروطًا به على حسبه، وإلا كان العمل فيه خارجًا عن حقيقته أو كماله.

وشروط السماع [عند القائل به] ثلاثة:

أولها: مراعاة آلاته التي يقع فيها ومعها وبها وهي: الزمان، والمكان، والإخوان.

ثانيها: خلو الوقت عن معارض ضروري، أو حاجي شرعًا، أو عادتها إذ ترك الأولى في الرخص، تعريض وتفريط في الحق، وإخلال بالحقيقة.

ثالثها: وجود الصدق من الجميع، وسلامة الصدر في الحال، فلا يتحرك متحرك إلا بغلبة.

وإن فُهم منه غيرها، سلم له الأدنى وأدبه الأعلى، وذكَّره القرين.

ولا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإذا اصطلحوا قلَّ دينهم إذ لا يكون صلحهم إلا مع إغضاءٍ عن العيوب، فإنه لا يخلو المرء عن عيب بحالٍ، وما سلم أحدٌ من النفاق، ومن عملٍ على الوفاق، والمخالفة تمنع الموافقة.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

ما زال المصنف يعالج قضية السماع في عرف المتصوفة، وما للسماع عندهم من حقيقة، وماله من أركان وشروط ومقومات.

وهو قد مهد للدخول في هذه القاعدة بتمهيد ذكره في آخر القاعدة سالفة الذكر حين قال: **[وشرط السماع عند القائل به ثلاثة]**. وهذا ما نعتزم تفصيل القول فيه هنا.

ضابطة:

والمصنف قد بدأ تفصيله للقول في هذه القاعدة بذكر ضابطة تعم القول فيها وفي غيرها كعادته.

والضابطة التي أوردها المصنف هنا تتناول كل حكم مشروط بشرط صحة أو شرط كمال.

وما من حكم يتوقف على شرط من شروط الصحة أو من شروط الكمال، إلا ويجب توفر هذا الشرط له، وإلا حدث خلل في المشروط ذاته، وهو خلل يتصل بالحقيقة والماهية، أو يتصل ببلوغ هذا الشيء كماله، وذلك حسب نوع الشرط الغائب؛ فإن كان الشرط الغائب من شروط الصحة أحدث خللاً يتصل بماهية المشروط، وإن كان الشرط الغائب شرط كمال أحدث بغيابه خللاً يتصل بكمال المشروط.

إذا علمت ذلك فإنه يتوفر لك كمال التسليم بمقتضى هذا القول الذي ذكره المصنف وأودعه هذه الضابطة.

قال: **[إذا توقف أمر على شرطه في صحته أو كماله رُوعى ذلك الشرط فيه، لما كان مشروطًا به على حسبه، وإلا كان العمل فيه خارجًا عن حقيقته أو كماله]**.

شروط السماع:

ودعني أنتقل بك من التعميم إلى التخصيص.

والتخصيص هنا أن نتناول مسألة السماع عند المتصوفة لنعرف جلي القول في حكمها.

ومن اللازم اللازب أن نذكِّرك بنتائج قد فرغ المصنف منها قريبًا.

وأهمها: أن المصنف قد انتهى إلى أن الناس في الحكم على السماع فريقان: فريق قد أخذ نفسه بمبدأ سد الذرائع؛ فانتهى إلى الحكم على السماع بالمنع، وفريق آخر قد رأى أنه لا يأخذ نفسه بمبدأ سد الذرائع، وإنما هو يحكم على كل مسألة بما يناسبها من غير أن يعمم الحكم في أشباهها ونظائرها، إلا إذا تحقق له فيها سلامة القياس.

وأنا إذا ما ذكرتك بهذا الذي انتهى إليه المصنف قريبًا، أمكن لي ولك أن نسير في طريق النور، فنقول – مطمئنين لما نقول– : إن شرط السماع عند القائل به ثلاثة، ثم نفصِّل القول في هذه الثلاثة الواحد منها بعد الواحد شيئًا ما من التفصيل.

الشرط الأول: وهو متصل بالآلات التي يقع بها السماع.

والآلات التي يقع بها السماع وينتفي بانتفائها هي: الزمان.والمكان والإخوان، وكلها آلات ينبغي تبصرها والنظر فيها لما لها من خطر عظيم في مجال السماع.

وتفصيل ذلك أن نقول: إن السماع لا يتم إلا في زمان معين ضرورة احتياج كل حدث إلى ظرف زمان يحتويه، والزمان باعتباره ظرفًا للسماع، فهو في نفس الوقت يكون صالحًا لاعتباره ظرفًا لغيره، فإذا احتوى الزمان أمورًا لا تناسب التربية التي يستهدفها التصوف ويتغياها المربي، وأعان على تنميتها السماع، كان هذا الزمان فاسدًا لا يصلح أداة للسماع حين يكون الهدف من السماع التربية.

وما يقال في الزمان يقال في المكان باعتباره ظرفًا يحتوي السماع وهو يصلح لاحتواء غيره. ولك أن تتصور قوالاً أو منشدًا ينشد في زمان قد خصصته بعض الديانات الأرضية للمجون وأطلقت عليه زمان الغفران، كتلك الدقائق الفارقة بين سنة قد انقضت وأخرى قد بدأت، وهو زمن يطول ويقصر باعتبار ما في هذه الديانة أو تلك من السماح بالإباحية، على نحو ما تجده في الديانة البهائية وغيرها، ولك أن تتصور قوالاً أو منشدًا يقول وينشد أمام المتلقِّين في دُور الفجور وأماكن اللهو والغناء، التي يؤمها الناس لا للتربية وإنما لإثارة الغرائز.

لك أن تتصور هذا وذاك، وهو تصور يتوجه مرة إلى الزمان وما يحتويه، ومرة إلى المكان وما يقع فيه، ثم تعود من تصورك هذا ومن تصورك ذاك لتحكم على هذا وذاك بالحكم المناسب. وحكمك لن يتجاوز القول بأن هذا وذاك لا يصلح واحد منهما لكي يكون أداة صالحة للسماع في مجال التربية.

أما الإخوان أو الأخلاّء فقد تحدث القرآن عنهم بأنهم صنفان، يأتون يوم القيامة على تمايزهم، فهو القائل في قرآنه: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: ٦٧].

والسماع لا يؤدي وظيفته التربوية، إلا إذا اجتمع له إخوانه يتجاوبون مع المنشد أو القوال وهم على قلب رجل واحد، يتغيون غاية واحدة ويسلكون إلى هذه الغاية طريقًا واحدًا، عند ذلك يبلغ بهم السماع غايته، ويثمر فيهم ثمرته، ويهديهم الطريق المستقيم.

الآلات الملتئمة من الزمان والمكان والإخوان هى ما يجب مراعاته ليتحقق للسماع شرطه الأول.

قال المصنف: [وشرط السماع عند القائل به ثلاثة:

أولها: مراعاة آلاته التي يقع فيها ومعها وبها، وهى: الزمان والمكان والإخوان].

والشرط الثاني: هو هذا الشرط المتصل بخلو الأمر عن المعارض لهذا الهدف الذي يبتغيه القوال أو المنشد، والذي يبتغيه المتلقي أو السامع.

والشأن في السماع على العموم أنه يبتغي الوصول إلى الدرجات العلا؛ فإذا وُجد ما يعارض ذلك من أمر ضروريّ أو حاجيّ أو تحسينيّ، حرم اصطناع السماع، وأثم القوال والمتلقي والسامعون جميعًا.

والمعارض للهدف المبتغي من السماع قد يكون ضروريًا، وقد يكون حاجيًّا، وقد يكون تحسينا أو عاديا.

وسنحاول أن نضرب لك الأمثال، ولكن بعد أن ننبهك إلى أمر مهم، وهو أن للشريعة مقاصد عامة ومصالح شاملة، هى الحفاظ على الدين، والحفاظ على النفس، والحفاظ على العقل، والحفاظ على العرض أو النسب، والحفاظ على المال.

ولابد أن تعلم علم اليقين أن الحفاظ على هذه الأشياء الخمسة هو من قبيل الضروريات، فكل ما يهددها، أو يهدد واحدًا منها يكون الاشتغال به إثمًا، وتكون إزاحته من قبيل الواجبات حتى ولو كان في بعض الأوقات مباحًا.

فإذا كان هناك أمر من الأمور لا يهدد هذه الأشياء الخمسة ولا واحدًا منها، وإنما يؤدي وجوده إلى شيء من الحرج أمام من يريد أن يجني لنفسه منفعة تعد مرتبطة بواحدة من هذه الأمور الخمسة، فإنه هو الآخر لا يجوز الاشتغال به، وإنما تجب إزاحته وجوبًا معللاً بالحفاظ على مقاصد الشريعة بتحصيل كل ما تحتاج إليه مقاصد الشريعة.

ولا يستقيم الأمر معنا ومعك قبل أن ننبهك إلى أنه لو عارض تحقيق هذه المصالح الخمسة أو واحدًا منها أمر هو لها من قبيل التحسينات والتكميلات فإنه كذلك تجب إزاحته.

والأمر الذي لا يخفاك أن هذه الإزاحات على درجات أعلاها:

تحصيل كل ما هو ضروري للحفاظ على المقاصد الخمسة جملتها وتفصيلها، وأدناها: كل ما تحتاج إليه هذه الأمور الخمسة من كل أمر تكميلي أو تحسيني، وأوسطها: كل ما تحتاج إليه هذه الأمور الخمسة جملتها وتفصيلاتها مما هو حاجي يرفع الحرج عن المكلفين.

والأمثلة في كتب أصول الفقه كثيرة ومتنوعة لتنوع هذه الأمور الثلاثة، يطلبها من أراد أن يوسع مداركه العلمية بها.

أما أنا فأعود بك لننشغل بما نحن بصدده.

فنقول: إنه يجب لكي يكون السماع مباحًا، أن تخلو ساحة السماع من كل مُعارض ضروري يهدد مقاصد الشريعة الخمسة، أو واحدًا منها، وأن تخلو ساحة السماع من كل مُعارض حاجي يتصل بمقاصد الشريعة الخمسة أو واحدٍ منها بحيث يوقع المكلف في حرج، وأن تخلو الساحة من كل مُعارض تحسين عادي أو عرفي له صلة بالحيلولة بين أن تبلغ مقاصد الشريعة الخمسة غايتها من الكمال والأبهة والجلال، سواء كانت مجتمعة أو اختص ذلك الانتقاص بواحدٍ منها.

وفي هذه المنطقة المتصلة بإزاحة المعارض التحسيني أو الكمالي ينبغي أن نقول بوجوب مراعاة الأولويات في الرخص والمباحات؛ إذ إنه لو لم نراعِ الأولويات في الرخص لكان في هذا الإهمال تعريض أو تفريط في الحق، وإخلال بالحقيقة.

والمصنف يشرح هذا الشرط بشيء ما من التفصيل، فيقول: **[ثانيها: خلو الوقت عن معارض ضروري أو حاجي، شرعًا أو عادة، إذ ترك الأولى في الرخص تعريض وتفريط في الحق، وإخلال بالحقيقة].**

والشرط الثالث: وهو شرط يتعلق بدرجة الصدق في القلب وسلامة المقصد من الإرادة، وحسن الانبعاث من الوجدان.

وهذه كلها أمور ضرورية في مجال التربية فصلحت لكي تكون شرط صحة في السماع؛ إذ لا قيمة للتربية بغير صدق، ولا لقطع الطريق بغير انبعاث، ولا بلوغ للغاية بغير سلامة التوجه.

والمصنف يؤكد على هذا الشرط بقوله: **[ثالثها: وجود الصدق من الجميع، وسلامة الصدر في الحال، ولا يتحرك متحرك إلا بغلبة].**

التناصح بين مسئولي التربية في مجال التصوف:

واستنادًا إلى ما ذكرناه، يجب على المربين وهم يمارسون السماع أو يجيزونه للمنشد والسامع، أن يكونوا صادقين مع أنفسهم، وصادقين مع ربهم، وصادقين في خدمة الطريق الذي يمارسون التربية على أساسٍ منه، يصطنعون إليها السماع وغيره، فإن خالف واحد منهم فيما يجب عليه أن يلتزم به وجب على معاصريه أن يتخذوا منه المواقف المناسبة كل على حسب موقعه. فالأدنى منه يُسلِّم له حاله، والأعلى منه يؤدبه ويرده إلى الحق مردًا جميلاً. وقرناؤه يتوجهون إليه بالنصيحة.

وبهذا المنهج تسلم الطريقة من الشوائب، وتصفو مشاربها من الكدورة، ويبلغ كل مريد صادق منها غايته.

قال المصنف: **[... وإن فهم منه غيرها سلَّم له الأدنى، وأدَّبه الأعلى، وذكَّره القرين].**

لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا:

وما ذكرناه من مبدأ التناصح ووجوب شيوعه بين المتصوفة، قد أدى بنا إلى مقالة شاعت بينهم، وهي:- أن الصوفية يزالون بخير ما تنافروا – وهو مبدأ غريب غاية في الغرابة، منكرٌ موغل في النكارة، غير أن غرائبه ونكارته ربما تؤخذ من ظاهره بادي الرأى والنظر فيه؛ بحيث لو قد تأملناه لوجدنا الأمر على خلاف ذلك.

والتأمل في هذا المبدأ يحملنا على النظر فيه من أكثر من زاوية، ذلك أن هذا الدين قد اشتمل على عقيدة هى الأصول، وعلى شريعة هى الفروع، وعلى إحسان هو غاية الغايات من الأصول والشريعة.

فأما الأصول التي هى العقائد فليس فيها مجال للخلاف أو الاختلاف، لا في الوقت، ولا فيما قبله، ولا فيما بعده.

وأما الإحسان: وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فتلك غاية لا يتسع صدرها للخلاف ولا الاختلاف.

أما الشريعة أو الفروع، فهى التي يمكن أن تكون مجالاً للاجتهاد والذي يتحمل الاختلاف في النتائج.

ومن أهم مميزات الاجتهاد التي تثريه، هو الخلاف في الرأى، وهو خلاف يجافي التعصب والجهل بقدر ما يبتغي الوصول إلى الحقيقة.

ولعل هذا ما يقصده السادة الصوفية حين يعتقدون أن المتصوفة – بل وغيرهم – ما يزالون بخير كلما شاع بينهم الرأى ومعارضه على نحو لا يترك للواحد منهم الانفراد في الرأى كلما احتمل الرأى الخطأ ومجافاة الصواب.

قال المصنف يشرح هذه المقاصد: **[ولا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإذا اصطلحوا قل دينهم، إذ لا يكون صلحهم إلا مع إغضاءٍ عن العيوب، فإنه لا يخلو المرء من عيب بحال، وما سلم أحدٌ من النفاق، ومن عملٍ على الوفاق، والمخالفة تمنع الموافقة. والله أعلم].**

* * *

القاعدة السابعة والثلاثون بعد المائة

في أدب التعبير والشعر في مجال السماع

- - - - - - - - - - - - - - -

التغزل والندب والإشارة والتعريج دليل البعد عن وجود المشاهدة.

إذ الجلال والجمال مانعان من قيام النفس بقوتهما المانعة من التوسع والاتساع إلا بما يقتضيه الحال، والشعر من محامدها.

ومن ظهر نور الحق على قلبه، لم يبق فيه نصيب لغيره، فيكون ما جاء عنه أشهى إليه من الماء البارد، بل لا يجد في نفسه بقيةً تقبل ما سواه، ولا تتسع لرؤية غيره.

ورؤية المحبوب توجب العمى عن غيره مأسدة وهولا، فلا يُذكر إلا بذكره.

ولهذا قلَّ شعرُ المحققين من الأكابر، كالجنيد، والشيخ أبي محمد عبد القادر، والشاذلي ونحوهم، ولهم أسوة في الأكابر من الصحابة، إذ كانوا أعلم الناس به، ولكنهم لم يذكروه إلا في محل يشير بشيء من الحقائق، وإن كانت مُضمنة فيه، فعلى قدره، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

في عصور متأخرة نسبيًا طُرحت في المجتمع الإسلامي وفي ساحات البحث مسألة الأدب الصوفي، وهو لون من الفنون لا يقتصر أصحابه على الاهتمام بالألفاظ والجمل، والإجادة والتحسين فيهما، وإنما تعدى المتصوفة المهتمون بالأدب هذا المجال الحسيّ إلى المعنى المراد التعبير عنه. وهذا المعنى أنت واجده في مجالات مختلفة عند الصوفية؛ فأنت تجده في مجال الأدعية، وأنت تجده في مجال الحب الإلهي والتعبير عن الذات العليا والصفات العظمى، وأنت واجده في مجال الحِكم سجل تجارب المعلم والمتعلم في مجال التصوف، والمرشد والمريد على طريق التربية فيه، وأنت واجد ذلك في مجال تقعيد القواعد والتأسيس للمبادئ لينضبط العلم والسلوك على أساسٍ منها... إلى غير ذلك وهو كثير.

والأدب الصوفي على هذا النحو قد ازور عنه الكثيرون من المهتمين بالعلم في مؤسساته العلمية، ومن هواة الأدب فيها وخارجها على اتساع النطاق الاجتماعي.

والشيء اللافت للنظر أن الأدب الصوفي مع رقيه لم يحظَ بموافقة صريحة تبيح الاشتغال به تكون قد صدرت عن ذوي الاهتمام بالتصوف وعشاقه الذين اختاروه ليكون منهج حياة لهم في هذه الدنيا؛ إذ الكثيرون منهم لا يبيحون الاشتغال بالأدب مع تنوع فنونه بسبب تلك المحاذير والمخاطر التي تحيط بالاشتغال بالأدب وتهدد مصطنعيه.

محاذير تجب مراعاتها:

إذا اتضح ما نقول بين يديك فاعلم أنه حين طرحت مسألة الاشتغال بالأدب، رأى الكثيرون من المتصوفة ألا يشتغلوا به لما قد يجر عليهم من محذورات ربما تؤدي بهم إلى الكفر.

ولقد رأى أناس آخرون أنه لا بأس من اصطناع الشعر والأدب بجميع فنونه للتعبير عن الذات الإلهية، والتحدث عن الصفات الربانية بقصد خلق مجال من الحب الإلهي يُعضده خلق شعور بالرهبة من صفات الجلال.

وبين الفريقين فريق يرى أن الأدب كلام – حَسَنُه حسن وقبيحه قبيح– ولعلي

أرى المصنف هنا من هذا الفريق الثالث، فهو قد يبيح الاشتغال بالأدب الصوفي مع مراعاة أن المشتغل به على شفا جرف هارٍ. لو لم يثبت قدميه على الطريق وهو يحذر مخاطره، انهار به الشاطئ إلى هوة سحيقة لا يتركه إلا إذا ارتطم بالقاع.

والمخاطر على الشاطئ المتهالك كثيرة نحاول أن نبصرك ببعضها علّك تأخذ منها حَذرَك.

وأول ما يجب أن نبصرك به: هو أن سالك الطريق إلى الله ينتهي به سلوكه إلى الحضرة الإلهية، وهو واجدٌ فيها جلالاً وجمالاً، والجمال والجلال يأخذان بتلابيب النفس لا تستطيع أن تقوم بين الناس بإذاعة ما تجد بينهم، إذ هو وجدان لأمور لا يجوز التوسع فيها، ولا التحدث عنها إلا بقدر.

ولو جاز لمن انتهى به مصيره إلى الحضرة، وأدرك الجمال والجلال أن يعبر عن إدراكه ووجدانه، لأبيح له أن يستعمل اللغة التي يعبر بها عما وجد، وليس أمامه إلا ما في اللغة من أدوات الفن يستعملها، إذ المجال مجال وجدان، وليس مجالا عقليا تحليليا أو رياضيا. والفنون في اللغة غزل، وندب، وإشارة، وتعريج، وكلها أمور كاشفة لمسائل تتصل بالذات والصفات لا يجوز كشفها، ولا اللغة بجميع فنونها قادرة على هذا الكشف؛ فما اصطناع هذه الأشياء في هذه الحال لتحقيق الهدف المراد إلا تعبيرا عن غاية البعد عن الحضرة الإلهية، وعما يظن صاحبه أنه قد أدركه من الجمال أو الجلال.

قال المصنف يؤكد ما ذكرناه: **[التغزل، والندب، والإشارة، والتعريج، دليل البعد عن وجود المشاهدة، إذ الجلال والجمال مانعان من قيام النفس بقوتها المانعة من التوسع والاتساع، إلا بما يقتضيه الحال، والشعر من محامدها].**

والأمر الثاني الذي وجد المصنف نفسه وقد وجب عليه أن يلفت نظر قارئه إليه من هذه المحاذير التي أخذ المصنف نفسه بتبصير قارئه بها، هو: أن سالك الطريق إلى الله إذا أخلص التوجه إليه سيجد نفسه حتمًا وهو في الحضرة الإلهية قد امتلأ وجدانه بنور الحق الذي ظهر على قلبه، فلم يعد يجد في قلبه مساحة لغيره.

هذا من ناحية.

ومن **ناحية أخرى** فإن السالك حين امتلأ قلبه بنور الحق، قد وجد لهذا النور

لذة أشهى من وجدان الماء البارد على الظمأ.

هذان أمران لا مشاحة فيهما، لدى واحدٍ من المتصوفة الذين سلكوا الطريق وخَبروه، ووجدوا أن للنور إشغالا لمساحة القلب كاملة، وإمتاعا للوجدان لم يترك في كأس التذوق مجالاً لمتذوق.

ولو قد أدركت هذا وذاك، وأدركت معهما أن في التعبير عنهما التفاتة إلى الغير، لعلمت أن من وصل إلى الحضرة هو بين أمرين غير مخير فيهما، فهو إما أن يلتفت إلى الغير يحدثه وبذلك يخرج من الحضرة، وإما ألا يلتفت إلى الغير فيبقى منغمسًا في الأنوار تملأ قلبه وتؤنسه بحضرة ربه.

ومن لم يلتفت إلى الغير يكون هو الرابح كالجالس في مأسدة – التي هي مربض الأسود – لا يجترئ أحد أن يفتحها عليه، بخلاف من التفت إلى الغير يحدثه عما قد وجد، فإن هذا الغير لا يملك حمايته، ولا يقدر أن يذب عنه عاديات الأشياء أو الزمان.

ولعل هذا ما يقصد إليه المصنف حين قال: **[ومن ظهر نور الحق على قلبه، لم يبق فيه نصيب لغيره، فيكون ما جاء عنه أشهى إليه من الماء البارد. بل لا يجد في نفسه بقية تقبل ما سواه، ولا تتسع لرؤية غيره.**

ورؤية المحبوب توجب العمى عن غيره مأسدة وهولا فلا يُذكر إلا بذكره].

وثالث الأمور التي تحمل على الحذر من فتح الطريق أمام فنون الأدب في مجال التصوف: هو ازورار كبار الصوفية عن الأدب بجميع فنونه، لا يستعملونه في مجالاتهم، إلا إذا خلا عن اشتمال الحقيقة الإلهية ذاتًا أو صفات، لا يستثني من ذلك إلا هذا التضمين يشعر به المتلقي، وربما لا يقصد إليه القائل.

ومن هؤلاء الذين ازوروا عن استعمال الأدب في مجالاتهم من كبار الصوفية: الإمام الجنيد شيخ الطائفة، والشيخ أبو محمد عبد القادر، والشيخ أبو الحسن الشاذلي وغيرهم وهم كثير.

وهم بالإضافة إلى كثرتهم لم يكونوا بدعًا في توجههم؛ فقد نظروا في الرعيل الأول – وهم الأكابر – فلم يجدوهم قد انصرفوا إلى الآداب يستعملون فنونها في التعبير عن وجداناتهم وهم في الحضرة الإلهية، فلو قد تفحصت الصحابة واحدًا بعد

واحد ونظرت في آثارهم؛ فإنك لن تجد عندهم من هذا المحذور شيئًا يُنسب إليهم قل هذا الشيء أو كثر.

والمصنف قد سجل هذا كله وهو مستريح إلى ما سجله، ومع ذلك فقد أحال العلم بكل ذلك إلى خالق الكل جل في علاه.

قال: **[.. ولهذا قل شعر المحققين من الأكابر، كالجنيد، والشيخ أبي محمد عبد القادر، والشاذلي ونحوهم، ولهم أسوة في الأكابر من الصحابة؛ إذ كانوا أعلم الناس به، ولكنهم لم يذكروه إلا في محل لا يشير بشيء من الحقائق، وإن كانت مُضمَّنة فيه فعلى قدره، والله أعلم].**

* * *

القاعدة الثامنة والثلاثون بعد المائة

الجزاء من جنس العمل فكما تدين تدان

- - - - - - - - - - - - - -

عقوبة الشيء ومثوبته من نوعه، ﴿سَيَجْزِيهِم﴾ [الأنعام/ ١٣٨]، ﴿جَزَاءً وِفَاقًا﴾ [النبأ/٢٦]، «من زنى زُني به»، ومن ثَمّ عوقب مُؤثِرُ السماع والقول، بإطلاق ذم وأقوال الناس فيه، وأثيب بإطلاق ثناء الناس عليه.

فلا يزال بين مادح و ذام بوجه لا يمكن انفكاكه حتى ينفك عما هو به كما جرى من سنة الله.

ومنه حكاية يوسف بن الحسين في قوله: «عَلام لأهل الرّى».

ومنه عقوبة ابن الجَلاء - في ذكره استحسان وجه شاب - بإنساء القرآن، إذ البصيرة كالبصر، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة نوع استطراد من المصنف لبيان قاعدة من قواعد التربية، وأصل من أصول علم النفس الحديث المتصل بتربية الناس.

وهذا الأصل - وإن كان الناس قد التفتوا إليه حديثًا- فهو موجود في منهج السماء على توالي مناهج السماء، وهو موجود في سنة الله في المجتمعات على ترامي المجتمعات في طول الزمان وعرضه.

وهذه السنة الهامة، والقاعدة المهمة، والأصل الأصيل من أصول التربية وعلوم النفس المتصلة بالتربية، هو المتمثل في فكرة الجزاء، حيث إنه ما من عمل، أو قول، أو سلوك على العموم يقوم به الفرد أو الجماعة إلا وله جزاء من ثواب أو عقاب.

وتلك حكمة الحكيم في خلقه، إذ إنه من خلال الثواب والعقاب يتمكن النوع البشري من الاندفاع إلى الأمام في جميع المجالات؛ فالثواب يرغِّب في اصطناع السلوك الرشيد، والعقاب يقبض صاحبه عن كل سلوك طائش، أو عمل سفيه.

وهذا أمر مهم قد التفت المصنف إليه وهو يعالج مسألة جزئية متصلة بالتربية ولها آثارها على السلوك، وهي مسألة السماع، فقدم العام على الخاص، وبين أصول القاعدة قبل أن يأخذ في تطبيقها، فقال: [عقوبة الشيء ومثوبته من نوعه، ﴿ سَيَجْزِيهِم ﴾ [الأنعام/ ١٣٨]، ﴿ جَزَاءً وِفَاقًا ﴾ [النبأ / ٢٦]، «من زنى زُني به»].

وأنت تلاحظ أن المصنف بقوله هذا لم يستطع أن ينفك عما ذكره القرآن، أو أشارت إليه السنة النبوية؛ فقد ذكر من القرآن موضعين أولهما [الأنعام/١٣٦، ١٣٧، ١٣٨] وفيه: ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١٣٦﴾ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ وَقَالُوا هَٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾.

وفي هذا الموضع من القرآن أشارت الآيات إلى ثلاثة أنواع من السلوك الخاطئ، كان عرب الجزيرة عمومًا وسكان مكة على الخصوص يعبدون آلهتهم على أساسٍ منها، فهم قد جعلوا لله مما خلق من الحرث والأنعام نصيبًا يذهبون به إلى الأصنام، وقالوا: هذا لله، وهذا لشركائنا، فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله في وقت الأزمات، وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم على غير قاعدة وعلى غير ميزان. وهم قد زين لهم الشيطان قتل أولادهم بزعم خاطئ وفلسفات كاذبة مشهورة ومعروفة من ظاهر الآية ومن التاريخ. وهم قد نظروا إلى الأنعام ورأوا أنهم المتحكمون في تفصيل القول فيها على نحو ما هو ظاهر الآية.

فعوقبوا في هذا كله بخلاف قصدهم في الدنيا وفي الآخرة. جاء بهذه العقوبة وعيد الله الجازم: «سيجزيهم بما كانوا يفترون».

والموضع الثاني الذي استشهد به المصنف واستظهر به وأشار إليه من القرآن الكريم، ما ذكره الله عز وجل في سورة [النبأ / ٢١ – ٣٠] وفيه: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِّلطَّاغِينَ مَآبًا ﴿٢٢﴾ لَّابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَاءً وِفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾ فَذُوقُوا فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾.

وأنت تستطيع أن تتأمل المقابلة بين السلوك في الدنيا والجزاء في الآخرة، حيث ذكر الجزاء أولاً، والسلوك بعده فيما يشبه التعليل لهذا الجزاء.

ولم يفت المصنف أن يشير إلى شيء مما ورد في السنة النبوية وهو كثير، فاجتزأ منه هذا النص: «من زنى زُنى به» (وهو عند الديلمي في الفردوس (٥٧١٧)، بلفظ «من زنى زُنى به ولو بحيطان داره»).

وما ذكره المصنف إلى الآن إنما هو إشارة للقاعدة المستقرة وللمبدأ العام في مجال التربية وعلم النفس التربوي.

عقوبة من يُؤثرهم السماع والقول:

والمصنف كعادته ينتقل من هذا العموم إلى التخصيص في حرِفية تتصل بتطبيق القواعد على الوقائع، والأصول على الفروع، والمبادئ على الحوادث ذات الصلة.

وأنت خبير بأن موضوعه الخاص هنا، هو السماع وحكمه، وهو موضوع

يشغل بؤرة الاهتمام عند المصنف ويأخذ بتلابيب فكره.

والمصنف يرى أنه مهما كانت درجة الخلاف والاختلاف في الحكم على السماع والإنشاد في مجال التصوف، فإن أقرب الأقوال عنده، هو أنه يجوز لسالك الطريق أن يختلف إلى السماع والإنشاد بمقدار ما يحرك قلبه، آخذًا نفسه بشروطه ومحاذيره التي سبق بيانها.

أما هذا الذي يَطلق العنان لنفسه تسمع إلى الإنشاد بغير حدود، دون مراعاة لتوفر شروط الصحة وشروط الكمال، ودون تجنب للمحاذير، إن إنسانًا هذا شأنه يكون قد تجاوز حدود التربية، وأصول ومناهج طرائق القوم، وعليه أن ينتظر العقوبة في الدنيا قبل الآخرة؛ والتجربة حاكمة بأن من انصرف إلى القول الذي نتيجته الذم، قال الناس فيه بما يُسيئه، واشتهرت سيرته السيئة على ألسنتهم.

أما من عفّ نفسه عن حمأة هذا المجال، وتدنيس قلبه بالأوساخ المنتشرة فيه، جُوزي بمدح الناس له، وانتشر على ألسنتهم طيب الذكر وحسن الحديث.

والمصنف يسوق ذلك كله في عبارة هادئة ومقنعة.

قال: **[ومن ثم عوقب مُؤثر السماع والقول، بإطلاق ذم وأقوال الناس فيه، وأثيب بإطلاق ثناء الناس عليه.**

فلا يزال بين مادح وذام بوجه لا يمكن انفكاكه حتى ينفك عما هو به، كما جرى من سنة الله].

ظهير من الاستدلال:

ولقد بقي للمصنف أن يستظهر بما تتطاله يداه من صادق الأدلة، يتخذ منه ظهيرًا يؤيد ما أطلقه من حكم على واقعة الحال، وهى انصراف السالك إلى السماع، وافتتانه بالإنشاد، وعقوبة الله له في الدنيا قبل الآخرة.

وأول ما يلفت المصنف النظر إليه، هو: ما جرتْ به سنة الله في الاجتماع؛ حيث يرى الناس المفتتنة بالسماع ونحوه، أو المفتتنة بمعصية على العموم، يُجازي في الدنيا بمثلها، ثم ينتظره عذاب الآخرة، إلا أن يتوب الله عليه.

ألا تراه يقول فيما نقلناه بين يديك قريبًا، ونضعه أمامك الآن: **[.. فلا يزال بين مادح وذام بوجه لا يمكن انفكاكه حتى ينفك عما هو به، كما جرى من سنة الله].**

ثم إن المصنف لا يفوته أن يستظهر بوقائع مما يشاهده الناس في حاضرهم أو في ماضي الزمان، تنقله لنا كتب السير، والمصنفات التي تهتم بالتراجم.

والمصنف لو قد التفت إلى هذا المجال، لوجده مزدحمًا بالوقائع التي تصلح أن يتخذها الناس مثلاً، ويعتبرها العلماء شواهد يتأكد بها كل مقال.

وسنقتصر هنا على واقعتين لاقتصار المصنف عليهما، فإذا أردت المزيد فراجع كتب التراجم، وراجع معها نحو: صيد الخاطر لابن الجوزي، وما يشبهه.

وأول المثلين اللذين سنذكرهما لك: ما حدث **ليوسف بن الحسين** (ت/٣٠٤هـ-٩١٦م)، وهو: يوسف بن الحسين بن علي، أبو يعقوب الرازي: زاهد صوفي، من العلماء الأدباء. كثير السياحة. كان شيخ الريّ والجبال في وقته، وهو من أقران ذي النون المصري.

قال ابن أبي يعلي: يقال إنه كان أعلم أهل زمانه بالكلام والتصوف.

ونقل **الشعراني** أنه: كان إذا سمع القرآن لا تقطر له دمعة، وإذا سمع شعرًا قامت قيامته.

له كلمات سائرة منها:

«إذا أردت أن تعرف العاقل من الأحمق، فحدثه بالمحال، فإن قبل فاعلم أنه أحمق».

«أرغب الناس بالدنيا، أكثرهم ذمًا لها».

«لأن ألقى الله تعالى بجميع المعاصي أحب إليّ من أن ألقاه بذرة من التصنع».

والرجل مع عِظَم قامته في العلوم والسلوك، والبلاغة والفصاحة، إلا أنه كان مفتونًا بالسماع، فإذا سمع الشعر انتفض له وقام إليه في غاية النشاط والهمة.

وهذا أمر لا يُقبل من مثله، فكان الجزاء عليه في الدنيا سوء السيرة على ألسنة الناس، خاصة في - الري - الذي كان يُعد هو من أبرز شيوخها والعاملين فيها.

والرِّي: مدينة مشهورة في التاريخ، ضبط حدودها تاريخ صاحب - معجم البلدان- وقد رأى خراب عمرانها، وسأل عن سبب هذا الخراب، فقيل: سببه انقسام سكانها إلى شِيع، وتنازعهم في العقيدة والفقه.

حكى الشعراني: أن أهل الرّي قد وصفوا الرجل بأنه زنديق، وهو قد عذرهم فيما وصفوه به.

وأنا أرى أن الرجل لا يعذرهم إلا إذا كان عالمًا بأن ما واجهوه به إنما هو قدر من الجزاء مكافئ لما ارتكبه من المخالفة؛ فقد قال للحاضرين في مجلسه: أتلومون أهل الرى على قولهم يوسف بن الحسين زنديق!

فتأمل ذلك فإنه مهم.

أما المثل الثاني من هذين المثلين: فهو في ترجمة ابن الجّلاء.

وهو: **أبو عبد الله الجلاء أحمد بن يحيي**، فهو بغدادي سكن الرملة، صحب ذا النون وأبا تراب، وأبوه يحيي الجلاء. له النكت اللطيفة. أحد أئمة القوم، لم يكن بالشام في حاله له شبيه مذكور، تخرج به جماعة من المذكورين.

من مأثوراته: أنه كان يقول: يحتاج العبد أن يكون له شيء يَعرف به كل شيء، وكان يقول: من استوى عنده المدح والذم فهو زاهد، ومن حافظ على الفرائض في أول مواقيتها فهو عابد، ومن رأى الأفعال كلها من الله فهو موحد.

قيل له: هؤلاء الذين يدخلون البادية بلا عدة ولا زاد يزعمون أنهم متوكلة فيموتون، قال: هذا فعل رجال الحق، فإن ماتوا فالدية على القاتل.

وقد سئل أبو عبد الله الجلاء عن الحق فقال: إذا كان الحق واحدا يجب أن يكون طالبه وحداني الذات. وقال: سَمَت همم المريدين إلى طلب الطريق إليه فأفنوا نفوسهم في الطلب. وسمت همم العارفين إلى مولاهم فلم تعطف على شيء سواه.

ومن أقواله شعرًا:

من لم يبت والحب حشو فؤاده ... لم يدر كيف تُفتت الأكباد

ومع هذه القامة وتلك العظمة فقد نُسبت إليه مخالفة عوقب بسببها في الدنيا.

ذكر **الإمام ابن الجوزي** عن أبي عبد الله بن الجلاء قال: كنتَ أنظر إلى غلام نصراني حسن الوجه، فمرم بي أبو عبد الله البلخي فقال: أيسن وقوفك؟!

فقلت: يا عم: أما ترى هذه الصورة كيف تعذب بالنار؟!

فضرب بيده بين كتفي وقال: لتجدنّ غِبَّها – أى عاقبة هذا الفعل –

قال: فوجدت غِبّها بعد أربعين سنة أن نسيت القرآن.

والمصنف يلخص هذه الوقائع واستظهاره بها فيقول: **[ومنه حكاية يوسف بن الحسين في قوله: «عَلاَمَ لأهل الرّى».**

ومنه عقوبة ابن الجلاّء – في ذكره استحسان وجه شاب – بإنساء القرآن، إذ البصيرة كالبصر، والله أعلم].

* * *

القاعدة التاسعة والثلاثون بعد المائة

العقل طوق نجاة لمقاصد الشريعة

- -

حفظ العقول واجب لحفظ الأموال والأعراض، فمن ثمّ قيل: بمنع السماع - باتفاق- في حق مَن علم غلبة عقله به.

ولا يجوز قطع الخِرَق - وإن دخل فيها على المكارمة - لإضاعة المال.

ولا يجوز أن يدخل مع القوم مَن ليس منهم، وإن كان عابدًا، أو زاهدًا لا يقول بالسماع ولا يراه، وكذلك العارف، لأن حاله أتم، فيؤدي لاغتيابه الجماعة بالنقص وصورة الهوى واغتيابهم له.

قال الشيخ أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كان يصحب بعض المشايخ فقيه، فإذا حضر السماع صرفه ولا يسمح بحضوره، مع كونه في عداد أصحابه، وقال: إن السماع فيه طريق، ولكن لمن له به معرفة، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

وفي هذه القاعدة استطراد آخر يتحدث فيه المصنف عن مقاصد الشريعة عمومًا بالقصد الثاني، وعن العقل ووظيفته بالقصد الأول، وعن علاقة ذلك كله بالسماع ولوازمه.

والمصنف لا يبلغ ما يريد من هذا الاستطراد إلا إذا مهدنا له بتمهيدين يُعبدِّان الطريق أمام فكرتِه، ويضيئان السبيل ليتمكن من بلوغ غاياته.

أما **التمهيد الأول** من هذين التمهيدين، فهو: أن نشير إلى ما شرحناه كثيرًا هنا وفي نشرات متعددة لنا، وهو الحديث عن مقاصد الشريعة العامة، وانحصارها في خمسة مقاصد: هي الحفاظ على الدين، والحفاظ على النفس، والحفاظ على العقل، والحفاظ على العرض أو النسل، والحفاظ على المال.

والعلماء يقولون: إن رعاية هذه المقاصد والحفاظ عليها تأتي من خلال ثلاثة محاور:

أولها: الوقوف في وجه كل عمل يكون نتيجته تدمير هذه المقاصد مجتمعة أو واحدٍ منها، وتجاوز عن الإثم في تعاطي كل عمل ومباشرة كل سلوك مَنَع الشرع تعاطيه ومباشرته، وطرأت أحوال تؤكد أن المكلف لو لم يباشر هذا العمل لأدى امتناعه عن مباشرته تدمير مقصد أو أكثر من مقاصد الشريعة.

وعليه فإن رفع الإثم هنا هو الضرورة التي نشأت من واقع الحال، ووجوب الحفاظ في الوقت نفسه على هذا المقصد أو ذاك من مقاصد الشريعة العامة التي ذكرتها لك.

وثاني هذه المحاور: أن يكون هناك عمل أو سلوك من شأنه أن يتعارض مع مقاصد الشريعة لكن لا على وجه تقويض أركانها، والنيل من تحقق ماهيتها، وإنما قصاراه أنه ينال من راحة المكلف فيوقعه في الحرج أو الضيق، لا يخلصه منه إلا فعل ما تحتاج إليه، كي يساوق ويوافق طباع نفسه.

وثالث هذه المحاور: أن يكون هناك عمل أو سلوك لو باشره المكلَّف، لتسببت مباشرته له في النيل من كمال الشريعة ومحاسنها.

هذه محاور ثلاثة تناولها العلماء بالحديث ووضعوها أمامهم للنظر فيها بقصد الحفاظ على مقاصد الشريعة، وقد انتهوا إلى أنه من اللازم الشرعي والأخلاقي الحفاظ على مقاصد الشريعة لا تتقوض أركانها، ولا تصيب المنتسبين إليها بالحرج، ولا ينال أحد بفعله من كمالها وجمالها الذي هو مظهر الحسن فيها.

وهذه أمور تحتاج إلى حارس يكون له من قوة السلطان وسطوة التصرف ما يحقق للشريعة مقاصدها.

أما **التمهيد الثاني** من هذين التمهيدين: فهو الحديث عن النفس التي من مهمتها أن تستقبل التكليف بالشريعة بغاية الرضى والقبول، أو بالجموح والتمرد.

والذي يهمنا من الحديث عن النفس هنا أن نشير إلى أمرين:

أحدهما: أن من قوى النفس ما نعرفه بالقوة العاقلة، وهي هذه القوة المسيطرة والمهيمنة التي تضبط سلوك الإنسان من خلال الإرادة على قانون المنطق، وعلى قانون الأخلاق، وعلى ما يستلزمه هذا وذاك من الوقوف عند الحدود وعدم تجاوزها بالتقصير أو الخطايا.

وثاني هذين الأمرين: أن النفس الإنسانية فيها ميول وعواطف، وانفعالات وأهواء، وهذه كلها مرتبطة بالقلب ولها تأثير مباشر على الإنسان؛ بحيث نراها في كثير من الأحيان تخرج به عن السياق، وتلقى به بعيدًا عن قوانين العقل، وعن قوانين الأخلاق.

وهذا أسوأ ما فيها، غير أنه يجب، أن نعلم أنه ليس كل ما في الميول والعواطف والانفعالات والأهواء سيء، بل ربما تكون هذه الخواص أداة من الأدوات التي يستعملها المربون، وهم يسيرون بالإنسان على طريق الرقى من السفح الهابط إلى القمة السامقة. وإذا كان لهذه الميول وتلك العواطف إمكانية التوجه والسير في أحد هذين السبيلين، فإنه يكون من اللازم أن يكون لهذه الميول حاكم يحكمها، وضابط يضبط سيرها إن أردنا للمكلف السلامة حتى لا ينزلق إلى الهاوية.

تمهيدان لابد من أن نضعهما بين يديك قبل أن نواصل المسيرة مع المصنف ونحن نحلل معه هذه القاعدة لنقف على محتواها.

العقل حقيقته ووظيفته:

وإذا كنت قد أدركت من التمهيدين السالفي الذكر أن مقاصد الشريعة وعلاقتها بالمكلَّف، يحتاجان إلى حارس يحرسهما ويمنعهما من الزيغ والضلال، فاعلم. أن هذا الحارس هو: العقل.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لابد مما ليس منه بد أن نحدثك عن العقل ما هو؟ وإلا كان حديثنا عن شيء فيه من الجهالة والنكارة ما يباعد بيننا وبين أن نفهم وظيفته.

وهذا الواجب المحتوم يحملنا على أن نقول لك: إن الناس ليسوا على قلب رجل واحد في إدراكهم لحقيقة العقل، والسبب في خلافهم أو اختلافهم في هذا المجال، هو: أنهم قد ذهلوا عن أمر مهم قد وقع موقعه في أوائل الفهوم، وهذا الأمر الذي ذهلوا عنه، هو: أن الاسم المشترك الموضوع لمعانٍ عدة لا يجوز أن يُحد بتعريف واحد، وإنما لابد من الكشف عن المعاني التي يُطلق هذا اللفظ عليها بالاشتراك، على نحو ما تراه في لفظة – العين– فهي: تطلق على الجاسوس– ، و– الجارحة– و – الماء المنفجر من الأرض– و – كرائم المعادن والأحجار– .

وأنت إن أردت أن تعرِّف العين بتعريف جامع أدركك الخطأ ولا انفكاك لك منه؛ إذ الواجب أن تبين المعاني التي دل عليها اللفظ أولا، ثم تعرِّف اللفظ المشترك بدلالته المنفردة على كل واحدة من هذه المعاني.

والعقل من هذا القبيل؛ إذ هو لفظ مشترك يدل على معانٍ متعددة، وهو أمر ذَهل عنه بعض أهل العلم وأرادوا تعريف العقل بتعريف جامع، فتفرقت بهم السبل وتقطعت بجمعهم الأسباب.

وإذا أردنا أن نبوصل الموقف كله ونعدِّل في المسيرة لتستقيم الفهوم، قلنا– وبالله التوفيق– : إن العقل لفظ مشترك يدل على أربعة معاني:

أولها: هذا الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر الكائنات– وقد أدركه العلماء منه حين قالوا في تعريفه:– بأنه هو الحيوان الناطق– وما النطق هنا إلا العقل، وهو النقطة الفارقة بين هذا الكائن وغيره، وهو الذي به استعد لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية.

وهذا هو ما أدركه الحارث بن أسد المحاسبي؛ فقال في حد العقل وتعريفه: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يُقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء.

ونحن لا نلتفت إلى من يعترض على المحاسبي فيما عرّف به العقل بهذه الدلالة الخاصة.

وثانيها: هذه العلوم الأولية التي يدركها الطفل لأول التمييز، وهى علوم ضرورية لها وجودها الذي لا يُنكر، ولها تلك الغريزة التي ندركها بها، وهى كذلك غريزة لا تُنكر، وذلك مثل العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل:- إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات-

وثالثها: هذه العلوم التي يدركها الإنسان بتجاربه ويركمها بعضها على بعض: فإن مَن حنكته التجارب وهذبته المذاهب يُقال: إنه عاقلٌ في العادة، ومَن لا يتصف بهذه الصفة، يقال: إنه غَبيٌّ غُمرٌ جاهل.

فهذا نوع آخر من العلوم سُمّي عقلاً.

والرابع من هذه المعاني التي يطلق العقل عليها، هو: هذه النهاية التي تنتهي إليها قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها: فإذا حصلت هذه القوة سُمى صاحبها عاقلاً، من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضًا من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان.

هذه هى الأقسام الأربعة التي دلت عليها كلمة – العقل- مجتمعة، والتي دلت عليها كلمة – العقل – كل على حياله منفردًا ومتميزًا.

وأنت إذا نظرت في هذه المعاني وجدتها متكاملة مجتمعة بعضها فوق بعض، وبعضها فرع على البعض؛ فالأول منها: هو الأصل الأصيل الذي يَرجع إليه ما عداه، والثاني من هذه الأقسام: هو الفرع الأقرب إلى هذا الأصل، والثالث: هو الفرع عن الأول والثاني مجتمعين؛ إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تُستفاد علوم

التجارب، والرابع: هو الثمرة الأخيرة، وهي الغاية القصوى.

وأنت إذا نظرت مرة أخرى في هذه الأقسام الأربعة لوجدت أن المعنى الأول والثاني فطريان، وأن الثالث والرابع إنما يحصلهما المرء بالاكتساب.

وهذا ما أدركه الإمام عليٌّ كرم الله وجهه، قال:

رأيـــت العقـــل عقلـــــــــين فمطبـــوع ومســـــــموع
ولا ينفـــع مـــسمـــــــــوعٌ إذا لـــم يـــك مطبـــــوع
كما لا تنفـــــــــع الـشمس وضـــوء العـــين ممنـــــوع

هذا هو العقل في اكتمال صورته.

وهو بهذا الكمال يصلح لأداء ما يُطلب منه من وظيفة يبتغيها المصنف؛ ذلك أن العقل والحفاظ عليه وإن كان مقصدًا من مقاصد الشريعة يجب الحفاظ عليه لذاته؛ فهو في نفس الوقت يجب الحفاظ عليه لغيره؛ حيث إنه هو المسئول عن الحفاظ على الدين، وعن الحفاظ على النفس، وعن الحفاظ على العرض، وعن الحفاظ على المال.

قال المصنف: **[حفظ العقول واجب لحفظ الأموال والأعراض].**

من العام إلى الخاص:

تلك هي وظيفة العقل في العموم.

ولكننا الآن في مجال السماع نحتاج مع المصنف إلى تخصيص القول فيما يتصل بالعقل، ووظيفته في الحفاظ على مقاصد الشريعة من أن يغتالها شاطح السماع بما فيه من إنشاء للشعر وغيره، واستقبال لهذا الإنشاد بالغرائز والميول، خاصة إذا كان الإنشاد يصاحبه ما يحيط به من أحوال وأدوات وأصحاب، قد تخرج بأهداف السماع عن غايتها إلى غايات أخرى مخلة بالتربية والآداب.

تنبيهات تجب مراعاتها:

وأول ما يلفت المصنف النظر إليه من ذلك: هذا الإنسان تحكمه غرائزه، وتتحكم فيه ميوله، وتميل به أهواؤه؛ فهذا الصنف من الناس يجب إبعاده عن السماع؛ إذ إن السماع يضربه بأكثر مما ينفعه إن كان فيه نفع له.

قال المصنف: [.. **فمن ثم قيل بمنع السماع – باتفاق– في حق من علِمَ غلبة عقله به**].

والثاني من هذه التنبيهات التي اهتم بها المصنف: هذا الإنسان يكون قد التزم الطريق بالخرقة يخلعها عليه شيخه مع أخذ العهد، أو منفردة، فهو يلبسها دثارًا أو شعارا، فإذا ما داخ في حالة السمع مزق خِرقته يقظًا أو مشدوها، أو هو قد مزقها لأنه قد رأى في نفسه شذوذًا في مجلس الأصحاب الذين هم من علية القوم، ومكارم الناس المتميزين في المجتمع.

وهو في جميع الأحوال لا يُعذر بفعله؛ إذ في فعله تضييع للمال، ومن مقاصد الشريعة الحفاظ عليه.

والمصنف يؤكد على هذا المحذور فيقول: **[ولا يجوز قطع الخِرَق – وإن دخل فيها على المكارمة – لإضاعة المال]**.

وثالث هذه التنبيهات أن المصنف يشدد بالغ التشديد على مجتمع المتصوفة الذين اجتمعوا للسماع، أو جاء السماع عارضًا على مجتمعهم، ألا يُدخلوا فيهم من ليس منهم خاصة من لا يقول بجواز السماع، ومن لا يحل الاشتغال به، سواءً كان عابدًا أو زاهدا، أو غير العابد والزاهد.

وهذه عبارة المصنف في ذلك، قال: **[ولا يجوز أن يدخل مع القوم من ليس منهم، وإن كان عابدًا أو زاهدًا لا يقول بالسماع ولا يراه]**.

ورابع هذه التنبيهات التي اهتم المصنف بها، يتصل بهذا العابد المتقدم في عبادته، طويل القامة في التصوف، لا يجوز إدخاله إلى ساحة السماع، لأن في دخوله هذه الساحة مع علو قامته مفسدتان عظيمتان يجتمعان، أو تنفرد إحداهما عن الأخرى؛ فهو إما أن ينتقد الجماعة ويلوم أفرادها على ما تجاوبت به مع السماع؛ فيكون قد اغتابها، أو تلومه هي على ثباته وعدم تجاوبه مع الإنشاد فتكون قد اغتابته.

والغيبة في جميع الأحوال خُلق غير حميد، يجب بسببه فصل الشيخ عن هذه المجالس فصلاً احترازيًا.

وذلك على نحو ما قال المصنف: [وكذلك العارف، لأن حاله أتم، فيؤدي

لاغتيابه الجماعة بالنقص وصورة الهوى، واغتيابهم له].

ظهير قريب:

وبعد هذه التنبيهات نرى المصنف –كعادته– يستظهر بمن وضع ثقته فيه، وهو هذه المرة يستظهر بالشيخ أحمد بن عقبة الحضرمي، الشهير بأبي العباس توفى رحمه الله سنة ٨٩٥هـ ودفن بالقرافة الشاذلية الكبرى، وهو شيخ المصنف ومعلمه وقدوته في السلوك، وقد ترجمنا له في الجزء الثاني من هذه الدراسة (ق/٨٢).

والمصنف يستظهر به على ما نبهنا إليه، فذكر رأيه في قصة أسندها إليه.

قال: **[قال الشيخ أبو العباس الحضرمي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: كان يصحب بعض المشايخ فقيه، فإذا حضر السماع صرفه ولا يسمح بحضوره، مع كونه في عداد أصحابه، وقال: إن السماع فيه طريق، ولكن لمن له به معرفة، والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة الأربعون بعد المائة

أساس التكليف الشرعي وعلاقة السماع به

يعذر الواجد بحالةٍ لا يملك نفسه فيها، وله حكم الجنون في حاله، بسقوط اعتبار أفعاله، وعدم جرى الأحكام عليه إن تحقق وجود الحالة منه، ويلزمُه استدراك الفائت كالسكران في الأصل.

وينتفي جواز الاقتداء به، كتواجد النوري في قيامه للسيف إيثارًا، وإلا فهو إعانة على قتل نفسه.

وكحالة أبي حمزة في بقائه في البئر حتى أُخرج بمهلكه.

وكحالة الشبلي في حلق لحيته، وإلقائه المال في البحر عند شعوره ببخله، إلى غير ذلك مما لا يوافق الشرع من ظواهر أعمالهم التي حُمل عليها غالب الوجد، كما هو ظاهر من حكاياتهم، ولهم فيها حكم المجانين.

ومن ذلك الرقص ونحوه.

وبالجملة فلا عتب على معذور لم يقصد المخالفة بوجه لا يمكنه غير ما فعل، لعدم ضبط حركاته.

وقد قال (عليه الصلاة والسلام) للمجنونة: «إن شئت صبرت ولك الجنة، أو دعوت الله فشفاك»، فرضيت على أن لها الجنة، فهو خير من التعصب بالنكير وعكسه، وهو أقرب للحق إذ لا عصمة، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

لقد وجد المصنف نفسه أمام أثر من آثار السماع حائرًا يبحث له عن حكم، وسبب حيرته هذه الصلة الأكيدة بينه وبين العقل جوهرة الإنسان وأساس امتيازه.

وهذا الأثر الذي أخذ بجماع تفكير المصنف وهو مترتب على السماع، هو ما يعرفه الصوفية بـ «الوجد» وهو حال نجده يظهر على الأفراد كثيرًا في جلسات السماع ومجتمعات الإنشاد والتلقي.

و- الوجد- بأوصافه تلك يخامر العقل ويعطل الإرادة، وله في ذلك نظائر وأشباه: كالجنون والسكر.

أساس التكليف:

والمصنف وغيره حين جدوا في البحث عن حكم للوجد قد أخذتهم الدهشة إلى الأذقان، وهي دهشة لن ينقذهم منها إلا هذا الالتفات إلى أساس التكليف، لعلهم يجدون في بحاره الرائقة طوق نجاة يخرجهم من بحر الظلمات.

وللتكليف شروط وجوب، وشروط صحة، بها يجب على الإنسان أن يلتزم بأمانة التكليف؛ وبها يصح منه العمل.

ونحن الآن لا شغل لنا بالإسلام والبلوغ من شروط الوجوب، ولا غير ذلك من شروط الصحة، وإنما اهتمامنا الأساس بالعقل على نحو ما شرحناه في عموميات القاعدة السالفة الذكر.

وهذا العقل الذي هو مُميز الإنسان وأساس التكليف له، قد يعرض له عارض يستره أو يغيبه بأسباب قهرية أو إرادية.

وعلماء الشريعة ينظرون في هذه الأسباب التي على أساس منها يختمر العقل ويُغيّب؛ فإن كانت أسبابا إرادية احتمل صاحبها مسئولية التقصير في أداء ما يجب عليه فعله أو اجتنابه مما كلفه الله به، وإن كانت هذه الأسباب قهرية ارتفع عنه الإثم وأعفاه الشارع من مسئولية شيء قصر فيه أثناء اختمار العقل.

من العام إلى الخاص:

هذا كلام سقناه وقد اتضحت أمامنا حقائقه، ولكنه كلام يشرح مبادئ ويعرض

نظريات، وهى مبادئ ونظريات تحتاج إلى أن تنتقل من مجال المعقول إلى مجال التطبيق لكي نراها عمليًا على أرض الواقع.

المجنون في نظر التكليف:

وأول ما نبدأك به من التطبيقات على أرض الواقع، هو أن نعرفك حكم المجنون، وهو الذي فقد عقله، وخسر تفكيره، وأصبح لا يميز بن حق وباطل، ولا بين خطأ وصواب.

وهذا المجنون في حالة جنونه ليس مسئولاً عن شيء مما كلف الله به عباده؛ لأن مسئولية الإنسان عن التكليف – كما علمت- مرتبطة بالعقل المُدْرِك والإرادة القادرة على الاختيار، وهما أمران يرتبط أحدهما بالآخر ارتباطًا لا يقبل الانفكاك.

وهذا الجنون قد ورد به النص الذي بين إعفائه من المسئولية بما لا يحتاج منا إلى مزيد اجتهاد.

فعند ابن حبان والحاكم وصححاه أن رسول الله ﷺ قال: [«**رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يبرأ**»] لكنه ينبغي أن يكون واضحًا أن هذا الجنون قد يكون عامًا مستمرًا وقد يكون طارئًا عارضًا.

فإذا كان هذا الجنون عامًا مستمرًا قد لازم صاحبه طوال حياته وهو مستمر معه، فإن هذا النوع من الجنون مسقط للتكليف بلا خلاف.

وإن كان هذا الجنون طارئًا وعارضًا نظرنا في سبب وقوعه وحدوثه، فإن كان صاحبه هو المتسبب فيه، فالراجح عند الجمهور أنه لا يُسقط المسئولية عن صاحبه، وإن كان الجنون قد طرأ على صاحبه بسبب خارج إرادته، فإنه يكون مسقطًا للتكليف حيث إن صاحبه معذور فيه.

والأمر ظاهر فيما إذا طرأ الجنون على صاحبه بعد أن ارتد عن إسلامه – نسأل الله العافية – حيث صرح كثير من الفقهاء بأن الجنون إذا طرأ على الردة كان صاحبه مسئولاً عن التكليف، إذ إن مسئوليته عن التكليف جاءت بسبب إسلامه، وردته لم تُسقط هذه المسئولية.

المغمي عليه والسكران في حكم الشريعة:

ويبقى الحديث الآن عن المغمي عليه وعن السكران وحكم الشريعة فيهما.

أما المغمي عليه فهو هذا الإنسان الذي دخل في غيبوبة بسبب من الأسباب الداخلية في جسمه التي تتصل بالدماغ أو بغدة من الغدد كالكبد والبنكرياس، أو بغير ما ذكرناه، وهي حالة تعرض للإنسان بسبب نقص الكفارة أو فقدها في بعض أجزاء الجسم، أو بسبب عارض أفقد الجسم التكليف معه، وفي جميع هذه الأحوال يجد من تعرض له تلك الأحوال نفسه وقد انفصل عن الوعى انفصالاً تامًا، وهو انفصال مسقط للتكليف عن المرء في كل تكليف مؤقت قد استغرق الإغماء أو استغرقت الغيبوبة وقته بتمامه، فإن أدركه الوقت وهو في غير الغيبوبة، أو أدركته الإفاقة قبل أن يخرج الوقت، لحقته المسئولية عما كُلف به.

أما السُكر فهو أمر عارض يخامر العقل ويستره بسبب إدخال مادة على الجسم لها تأثيرها على الجهاز العصبي، ولها أثرها على درجة الوعي، والقدرة على الإدراك، والمقدرة على التصرف.

وهذا السكر الطارئ على الإنسان يجب البحث في أسبابه، فإن كان صاحبه هو المتسبب فيه لا يُسقط مسئوليته عن التكليف، وإن لم يكن هو المتسبب فيه سقطت المسئولية عنه.

الوَجْد والمسئولية:

الآن وقد انتهينا من ذكر أمور على عجل لتكون بين يدي حديثنا عن الوَجْد وتأثيره وما يتبع الوجد والتأثير من الكلام عن إمكانية تحمل المسئولية عن التشريع.

لقد حدثناك عن الجنون، وحدثناك عن الغيبوبة أو الإغماءة، كما حدثناك عن السكر، واستثرنا القلم كي يتحرك بما يزيد، وفي الحدود التي نبتغيها لا يزيد على ما نريد، ولا ينقص عنه.

أما الآن، فالحديث عن الوَجْد.

ومن كابدوا الوجد قالوا: إنها حالة تعتري المرء عند السماع تشبه أن تكون ولهًا، ويشبه صاحبها أن يكون مشدوهًا قد أخذه الوجد، وقد أخذه الولَه إلى حالة من فقد السيطرة على الأعصاب، وعلى قوة الإدراك فلا يُحس ولا يشعر، وهي حالة

شديدة الشبه بالسكر، وهي حالة قريبة الشبه بالجنون.

غير أن سبب الوجد يختلف عن سببي السكر والجنون؛ فسبب الوجد السماع، وأسباب الجنون والسكر معروفة.

فمن أجاز السماع على شروطه الشرعية قال: إن ترتب على السماع الوَجْد ألحقناه في حكمه بالسّكر والجنون لاشتراكهما في العلة، فهو يكون مسقطاً للمسئولية عن التكليف لو لم يكن صاحبه قد تسبب فيه، فإن كان صاحبه قد تسبب فيه تحمل مسئولية التكليف على نحو ما قيل في السكر والجنون.

والمصنف قد أخذ نفسه بهذا القول الذي ذكرناه قال: **[يعذر الواجد بحالة لا يملك نفسه فيها، وله حكم المجنون في حالة، بسقوط اعتبار أفعاله، وعدم جرى الأحكام عليه إن تحقق وجود الحالة منه، ويلزمه استدراك الفائت كالسكران، لتسببه في الأصل]**.

الواجد والقدوة:

وما ذكرناه هنا له صلة بالحكم على الواجد ومسئوليته عن التشريع.

غير أن الواجد يفقد مكانته بين أقرانه من حيث جواز الاقتداء به، إذ من المعلوم أن المتصوف في مرتبة الشيخ يكون قدوة بالنسبة للمريدين، فإذا أخذه السماع والوجد وألقياه في بحار الوله فقد صلاحيته لكي يكون قدوة.

أمثلة لرجالٍ فقدوا القدوة بسبب السماع:

وسنحاول أن نضرب هنا لما ذكرناه الأمثال، فبالمثال يتضح المقال ويجلو الأمر أمام العقول على نحو ما بيناه.

النوري والقدوة:

من أوائل ما استشهد بهم المصنف **النوري** (ت/٢٩٥هـ) وهو: أحمد بن محمد النوري الخراساني البغوي الزاهد، شيخ الطائفة بالعراق، وأحذقهم بلطائف الحقائق وله عبارات دقيقة، صحب السري السقطي وغيره، وكان الجنيد يعظمه.

وهذا العَلَم من أعلام التصوف قد وقع في الولَه إلى حد أنه عرّض نفسه للسيف، وقام له غير هياب، وفيه فَقْد حياته.

وأخرج أبو نعيم في الحلية (١٠/٢٥٠) قال: سمعت عمر البناء البغدادي بمكة يحكي: لما كانت محنة غلام الخليل ونَسب الصوفية إلى الزندقة أمر الخليفة بالقبض عليهم، فأخذ في جملة من أخذ النوري في جماعة، فأُدخلوا على الخليفة فأمر بضرب أعناقهم، فتقدم النوري مبتدرًا إلى السياف ليضرب عنقه، فقال له السياف: ما دعاك إلى الابتدار إلى القتل من بين أصحابك، فقال: آثرت حياتهم على حياتي هذه اللحظة، فتوقف السياف والحاضرون عن قتل، ورفع أمره إلى الخليفة فرد أمرهم إلى قاضي القضاة، وكان يلي القضاء يومئذ إسماعيل بن إسحاق، فقدم إليه النوري فسأله عن مسائل في العبادات والطهارة والصلاة، فأجابه ثم قال له وبعد هذا: لله عباد يسمعون بالله، وينظرون بالله، ويصدرون بالله، ويردون بالله، ويأكلون بالله، ويلبسون بالله، فلما سمع إسماعيل كلامه بكى بكاءً طويلاً ثم دخل على الخليفة، فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة فليس في الأرض موحد، فأمر بتخليتهم.

أبو حمزة والقدوة:

ومنهم المتصوف الكبير **أبو حمزة** (ت/٢٦٩هـ) وهو: محمد بن إبراهيم البغدادي الصوفي، جالس بشرًا الحافي، والإمام أحمد، وصحب السري بن المفلس، وكان بصيرًا بالقراءات، وكان كثير الرباط والغزو.

وقصته في تفصيل ما قال المصنف إجمالاً ما ذكره أبو نعيم في الحلية (١٠/١٧٧) عن الشبلي أن أبا حمزة كان من شأنه الجلوس في منزله لا يخرج إلا لعظيم لا يسعه القعود عنه، فدخل عليه بعض الفقراء يومًا وليس عنده شيء فخلع قميصه ودفعه إليه، فخرج الفقير فغلب على أبي حمزة الوجد فخرج مجردًا، فبينا هو يمشي في صحراء إذ وقع في بئر، فأراد أن يصيح فذكر العقد بينه وبين الله، وكان قد عاهد الله أن لا يستغيث بمخلوق، فبينما هو في البئر مر رجلان على جادة الطريق، فقال أحدهما للآخر: يا أخي هذا البئر في وسط الطريق لو مر به من لا يعلم به لهوى فيه فامض أنت وجئني بقصب وأنا أنقل الحجارة والتراب ففعلا وسدا رأس البئر، ومضيا، فأردت أن أكلمهما- لضعف البشرية- أن أخرجاني ثم طموه فمنعني العقد الذي بيني وبين سيدي، فقلت: سيدي، وعزتك لا أستغيث بغيرك، فبينا أنا كذلك وقد مضى بعض الليل إذا التراب يتناثر على من رأس البئر، كأن إنسانًا

ينبشه، فسمعت قائلاً يقول: لا ترفع رأسك لا يسقط عليك التراب، ثم ناداني: يا أبا حمزة تعلق برجلي فتعلقت برجله، فإذا هو خشن اللمس، فلما صعدت وصرت فوق البئر على الأرض إذا أنا بسبع عظيم الهيئة، فالتفت إلي، فسمعت قائلاً يقول: يا أبا حمزة نجيناك من التلف بالتلف، وولى عني في الصحراء.

الشبلي والقدوة:

وثالث هؤلاء الرجال الشبلي وقد ترجمنا له من قبل، وحالته هنا فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية (١٠/٢٧٠) عن أحمد بن محمد النهاوندي، قال: مات للشبلي ابنٌ كان اسمه غالبًا فجزت أمه شعرها عليه، وكان للشبلي لحية كبيرة فأمر بحلق الجميع، فقيل له: يا أستاذ ما حملك على هذا؟ فقال: جزت هذه شعرها على مفقود، فكيف لا أحلق لحيتي أنا على موجود.

هؤلاء ثلاثة من الرجال هم من كبار الصوفية أصابهم الوله ففقدوا القدوة الخاصة في مواقفهم هذه التي ذكرها المصنف، فأقل ما فيها أنهم فرطوا في الحفاظ على النفس كما حدث في الموقفين الأول والثاني، وفي الحفاظ على حسن الهيئة، والحفاظ على المال كما في المثال الثالث.

ولما ذكره المصنف نظائر وأشباه.

وهو قد سجل هذه الأمثلة بغاية الاختصار اعتمادًا على مظنة القارئ وثقافته.

قال: [**وينتفي جواز الاقتداء به، كتواجد النوري في قيامه للسيف إيثارًا. وإلا فهو إعانة على قتل نفسه.**

وكحالة أبي حمزة في بقائه في البئر حتى أُخرج بمُهْلِكه.

وكحالة الشبلي في حلق لحيته، وإلقائه المال في البحر عند شعوره ببخله، إلى غير ذلك مما لا يوافق الشرع من ظواهر أعمالهم التي حُمل عليها غالب الوجد، كما هو ظاهر من حكاياتهم، ولهم فيها حكم المجانين.

ومن ذلك الرقص ونحوه.

وبالجملة فلا عتب على معذور لم يقصد المخالفة بوجه لا يمكنه غير ما فعل، لعدم ضبط حركاته].

عودة إلى المقيس عليه:

ثم أراد المصنف أن يُهدى إلى قارئه مزيدًا من الثقة في المقيس عليه وهو: المجنون، أو إن شئت فقل: هو من ابتلى بشيء من الصرع، الذي كان يعتبره القدماء ضربًا من الجنون.

فهذه امرأة في أيام رسول الله – أعني في عصر المبعث– ابتليت بداء الصرع، حيث كانت تُصرع من وقت إلى آخر، فشكت أمرها إلى رسول الله ﷺ وطلبت منه أن يدعو الله لها حتى تبرأ، وحتى تُعافى من عَرَضٍ كان يحل بها عندما تصرع على غير إرادتها، وهو انكشافها، فخيرها النبي بين أن يدعو لها الله فتبرأ، أو أن تصبر على بلائها فتدخل الجنة، فاختارت دخول الجنة، غير أنه كان يؤرقها انكشافها عند الصرع، ومن حيث النبي معها علمت وعلم معها غيرها من بعدها أنها غير مكلفة في حالة صرعها بشيء.

والمصنف يسوق الموقف تلخيصًا اعتمادًا على ما أخرجه الشيخان: البخاري (٥٣٢٨)، ومسلم (٢٥٧٦).. إلى عطاء بن أبي رباح قال: قال لي ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا: **ألا أريك امرأة من أهل الجنة، قلت: بلى، قال: هذه المرأة السوداء أتت النبي ﷺ، فقالت: إني أصرع وإني أتكشف فادع الله لي، قال: «إن شئت صبرت ولك الجنة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك» فقالت: أصبر، فقالت: إني أتكشف فادع الله أن لا أتكشف، فدعا لها.**

والمصنف يلخص هذا الموقف كله ويعلق عليه.

فيقول: **[وقد قال (عليه الصلاة والسلام) للمجنونة: «إن شئت صبرت ولك الجنة، أو دعوت الله فشفاك»، فرضيت على أن لها الجنة، فهو خير من التعصب بالنكير وعكسه، وهو أقرب للحق إذ لا عصمة.**

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الحادية والأربعون بعد المائة

مراتب التأثر بالسماع وحكم كل مرتبة

- - - - - - - - - - - - - - - -

الواجد إن لاحظ معنى في وجده - أفاده علما أو عملاً أو حالاً، مع ميله للسكران والاستلقاء ظاهرًا - فوجدُه من الحقيقة والمعنى.

وإن لاحظ الوزن والألحان فطبيعي، سيما إن وقع له اضطراب واحتراق في النفس.

وإن لاحظ نفس الحركة - ليس إلا - فشيطاني، سيما إن أعقبه اضطرابٌ وَهَوْشَةٌ في البدن، واشتعال ناري.

فلزم اعتبار ذلك بوجه من التحقيق تاما، وإلا فترك سببه أولى وأفضل لكل ذي دينٍ يريد السلامة.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه قاعدة من أهم القواعد التي ذكرها المصنف يعالج بها مسألة السلوك من حيث الحكم عليه، ومن حيث الملكة الدافعة له.

ومع أهمية هذه القاعدة فقد رأينا المصنف يعالجها بسرعة سريعة، ويضعها في قالب من الألفاظ فيه الكثير من الاختصار.

ولأهمية هذه القاعدة ورغبة المصنف في عرضها على هذا النحو من الاختصار، رأينا أن نَبْسُط القول في موضوعها بين يديك شيئًا ما من البسط يريح القول ويرشد إلى استثمارها.

الملكة القابعة خلف السلوك:

ولأن السلوك عملٌ أخلاقي فإنه لا يمكن فهمه ولا الحكم عليه إلا إذا فهمنا داعيته والأساس الحامل عليه.

وداعية السلوك والأساس الحامل عليه هو ما نسميه بـــ- الملكة- وهي شيء في النفس مستحدث يدفع إلى السلوك من غير روي ولا بذل مجهود.

وهذا الشيء القائم بالنفس الذي عرفناه لك الآن هو مستحدث، وكل مستحدث أو حادث فلحدوثه سبب. والسبب القريب المؤثر في تكوين الملكة هو السلوك، بمعنى أنك تكون حديث العهد بسلوك معين ولديك الرغبة في ممارسته بيسر وسهولة، ومعالجته بغير روية، فإنه يجب عليك أن تحمل نفسك حملاً على ممارسة هذا السلوك دون أن تكون راغبًا فيه ولا مستمتعًا بأدائه، بل إنك ستجد نفسك وقد نفرت من ممارسة هذا السلوك على كراهة منها لأدائه، وأنت تحملها عليه المرة بعد المرة. وأنت بفعلك هذا من حمل النفس على مباشرة السلوك وهي له كارهة، إنما تحصل في كل مرة على شيء من التنازل من إعراض النفس وما يصاحب هذا الإعراض من جموح ونفور، ثم يتكرر حملك للنفس على مباشرة السلوك حتى تجدك وقد حصلت في آخر المطاف على شيء لا تراه مع شعورك به يجعل النفس راغبة في أداء هذا السلوك والذي كانت كارهة لمباشرته، فإذا راقبت هذا الشيء الذي أحسست به وليس هو في مرمى الحواس الظاهرة، وجدته شيئًا يحمل على

مباشرة السلوك من غير روية ومن غير بذل للمجهود.

والعلماء يسمون هذا الشيء بالملكة، وأنت واجدها دائمًا خلف كل سلوك يباشره صاحبه بيسر وسهولة وبغير روية أو تفكير.

اعتراض مدفوع:

وقد يعترض معترض على ما ذكرناه متوقفًا في قبوله والتسليم به كما فعل كثير من علماء الاجتماع على نحو ما تراه في كتاب كتبه الأستاذ «ليفي بريل» وسماه: «الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية».

وهذا الاعتراض خلاصته: أن الملكة - عند قائليها - لا تتكون في النفس إلا عن طريق ممارسة السلوك، والسلوك لا يرغب المرء في أدائه أو يباشره إلا إذا دفعت إليه الملكة، فكلا الأمرين قد توقف في وجوده على الآخر وهو دور باطل في حكم المنطق ومقتضيات العقل.

وهذا اعتراض مدفوع يدفعه العلم باختلاف المرحلة، فالملكة تحتاج في تكوينها إلى السلوك، والسلوك باعتباره خُلق يحتاج إلى الملكة تقف خلفه بعد تكوينها، وهذا أمر يرفع الاشتباه ويدركه طالب العلم في أوائل الطلب.

والسماع من هذا القبيل:

إذا علمت هذا علمت - ضرورة - أن السماع من هذا القبيل؛ إذ هو سلوك غالبه من نوع الأخلاق يحتاج إلى ملكة تتكون بممارسة السلوك - أولاً - ثم هى تدفع إليه بعد تكونها - ثانيًا- .

وللسماع في أثر السامع ثلاث درجات يتبعها ثلاثة أحكام:

والسماع باعتباره عملاً أخلاقيًا مسئولاً عن تكون الملكة في أول أمره، والملكة مسئولة عنه في نهاية المطاف، يجب أن ننظر إليه من زاويتين:

الأولى: أثر السماع في النفوس وأثر الملكة فيه.

والثانية: الحكم على هذا السلوك وعلى صاحبه الصادر عنه.

والمتأمل في السماع بعد الاستقراء وأثره يجد أنه على ثلاثة مستويات. نحاول أن ننظر فيها واحدًا بعد واحد، ونحاول أن نحدثك عنها الواحد بعد الواحد، كما نحاول أن نحدثك عن أحكام كل واحد.

السماع في الدرجة الأولى:

والسماع في الدرجة الأولى منه نستطيع أن نصوره لك إذا علمت أن السماع يتم من خلال علاقة بين المنشد وبين المتلقي، وإذا علمت أن السماع لدى المتلقي ليست علاقته سلبية بالمنشد، لأن المنشد يُلقي إلى السامع القول منظومًا أو مرسلاً منضبطًا على تفعيلته أو غير منضبط أصلاً، فهو في جميع الأحوال قول يتلقاه المتلقي فتتجاوب له مشاعره التي تنطبع على حركاته أو لا تنطبع لكنها في نهاية المطاف تشكل نوعًا من السلوك الداخلي، وهو سلوك يحملنا على القول بأن العلاقة بين المنشد والمتلقي ليست علاقة سلبية.

ثم إنه ينبغي أن نلفتك إلى أمر مهم حدثناك عنه قريبًا، وهو أن السلوك يبدأ في أول الأمر مرتبطًا بالإرادة، وينتهي في آخره مرتبطًا بالملكة.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة نكلك فيها إلى ما حدثناك عنه قريبًا فإننا نقول: إن المتلقي في هذه المرحلة الأولى هو هذا الرجل يلاقيه ما يسمعه من الكلام؛ فيلقي به في بحار المعاني يغوص فيها إلى أقصى العمق، فيلتقط منها من الحقائق أسماها، ومن المهايا أعلاها، وهو لا يقف عند هذا الحد لأنه يملك نفسًا طُلَعَة، باحثة عن السمو، راغبة في تحصيل أعلى الدرجات، وأنت إذا نظرت إليه وجدته قد استفاد مما أدركه وصبغ به حاله وسلوكه، ولكن في صمت وسكون، ودعة وهيبة.

وهذا النوع من السماع نوع في غاية السمو يطمع فيه الطامعون ويرغب فيه الراغبون.

وهذا النوع هو ما قال فيه المصنف: **[الواجد إن لاحظ معنى في وجده – أفاده علمًا أو عملاً أو حالاً، مع ميله للسكون والاستلقاء ظاهرًا – فوجده من الحقيقة والمعنى]**.

السماع في الدرجة الثانية:

والسماع في الدرجة الثانية منه تستطيع أن تدركه إذا علمت أن النفس لها طبيعة يُطربها الوزن وتتجاوب أعطافها مع الألحان.

فإذا رأيت سامعًا قد تجاوب مع الإيقاع وانفعل مع الألحان، فاعلم أن هذا الأثر طبيعي فيه تساوق اللحن فيه مع طبيعة نفسه، فرضيت بما سمعت وليس لذلك أثر

على السلوك لا يرفعه ولا ينخفض؟

والمصنف يقول في ذلك: **[.. وإن لاحظ الوزن والألحان فطبيعي، سيما إن وقع له اضطراب واحتراق في النفس].**

السماع في الدرجة الثالثة:

والسماع في الدرجة الثالثة بإمكاننا أن نتصوره إذا رأينا إنسانًا لا يهتم بما يسمع إلا بمجرد الإيقاع يتجاوب معه بجسمه، وتثار معه غرائزه، وتلتهب معه عواطفه الفاسدة.

وهذا الأثر لا يعدو إلا أن يكون أثرًا ناريًا أو شيطانيا لا خير فيه.

وعبارة المصنف ناضحة - في عرض هذا النوع - بالغضب، طافحة بالامتعاض.

قال المصنف: **[.. وإن لاحظ نفس الحركة - ليس إلا - فشيطاني، سيما إن أعقبه اضطراب وهوْشَة في البدن، واشتعال ناري].**

والهَوْشَة الواردة في كلام المصنف: مفردة عربية تعني الاختلاف والاضطراب وعدم وضوح الطريق، على نحو ما ذكر صاحب لسان العرب في بيانه لمجمل هذه المادة.

نتيجة محتومة:

ويبقى أمامنا بعد أن علمنا هذه الأقسام السالفة الذكر، أن نتأمل في كل قسم دوافعه وآثاره كي نتمكن من الحكم عليه أو له، فإن غُمّ علينا الأمر انصرفنا عن السماع جملة سيما في الحالة التي غُمّ علينا الأمر فيها.

قال المصنف: **[فلزم اعتبار ذلك بوجه من التحقيق تام، وإلا فترك سببه أولى وأفضل لكل ذي دين يريد السلامة].**

* * *

القاعدة الثانية والأربعون بعد المائة

التشبه بالغير وحكمه

- - - - - - - - - - -

المتشبه بالقوم ملحقٌ بالمتشبَّه بهم، لحديث: «من تشبه بقوم فهو منهم»، لأنه مؤذن بالمحبة، وقد صح: «الرجل يحب القوم ولما يلحق بهم»، قال: «أنت مع من أحببت».

فجاز التشبه بأهل الخير في زيِّهم، إلا إن قصد التلبيس والتغرير، كلباس المرقّعة وأخذ السُبحة والعصا والسجادة والأصباغ ونحوه، لما في ذلك مما ذكر، ومن حماية النفس عن كبائر لا تمكن معه، وإن أمكنت فلا تمكن المجاهرة بها.

ثم لباس المرقعة أعون على دفع المُكلَف، وأذهبُ للكِبر، وأقربُ للحق مع الاقتداء بعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إذ لبسها مع وجود غيرها لصلاح قلبه، ألا تراه يقول – حين أُلبس غيرها- : «قد أنكرت نفسي».

وهو أيضًا أقرب لوجود الحلال في اللباس، نعم. ولمنع أكثر الإذايات في الأسفار وغيرها.

وقد أمر الله نساء المؤمنين مع أزواج رسول الله ﷺ وبناته بالإدناء حتى يعرفن فلا يؤذين.

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يضرب الإماء على التنقب للتشبه بالحرائر.

وقال الشيخ أبو يوسف الدهماني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لفقير له أخذه العرب في البادية ولم يكن معه زي الفقراء: «المفرِّط أولى بالخسارة».

لأن هذه الأسباب سلاح، من دخلها احتُرم من أجل الله، ومن لم يحترمه فقد هتك حرمة الله، ومن هتك حرمة الله فلا يفلح.

وقال الشيخ لبعض الشباب: إياكم وهذه المرقَّعات، فإنكم تكرَمون لأجلها.

فقال: يا أستاذ، إنما نُكرَم لأجل النسبة إلى الله؟ قال: نعم.

قال: حبذا من نكرم لأجله، فقال الشيخ: بارك الله فيك، (أو كما قال).

* * *

الشــرح

- - - -

من محاسن النظام الأخلاقي في الإسلام هذه الخَلِيقةُ التي لا يخطئك فهمها، ولا يعزب عنك إدراك مزيتها.

وهذه الخليقة هى خليقة الاجتماع والائتلاف ونبذ التشرذم والتفرق على نحو ما قال الله عز وجل لنبيه ﷺ ولكل من يتأتى منه الخطاب: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام ١٥٩].

وهذه الخليقة التي اهتم بها الإسلام باعتبارها واحدة من المنظومة الأخلاقية على العموم، يُعدّ اهتمام الإسلام بها فيه رد للإنسان إلى طبيعته الأولى وفطرته التي خلقه الله عليها؛ فالإنسان مدني بالطبع، وهو اجتماعي بالفطرة.

والشريعة الإسلامية قد اهتمت بهذه الأسباب التي تؤدي إلى ترسيخ مبادئ الاجتماع، من نحو: الأنساب، والقرابة القائمة على أساس السلالة.

والنسب في منظور الشريعة الإسلامية عامل مهم يجمع ولا يفرق، ويحقق في الجماعة القوة لو وضع الاهتمام به في نصابه.

ومن الأسباب المعينة على الاجتماع: المصاهرة، وهى نوع قرابة تنشئها العقود المتميزة، والتي يميزها أنها عقود دينية وليست عقودًا مدنية فحسب، حيث وصف الله الواحد منها بأنه ميثاق **غليظ** ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء ٢١] ومن الأسباب الجامعة لأفراد البشر ما لفت النبيُّ نظر التاريخ إليه بقوة؛ بحيث أنشأ بين المهاجرين والأنصار عقد الأخوة، ورتب عليه آثارًا – في أول أمره– هى هى نفس الآثار التي ارتبطت بالنّسب والمصاهرة، ثم تراجعت هذه الآثار بحكم الشريعة وبقى الهدف الأسمى، وهو: الحرص على الألفة والاجتماع ترعاه مبادئ الإسلام الأخلاقية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات ١٠].

ومن الأسباب المجمِّعة والتي يهتم الإسلام بها أن يتشبه إنسان أو جماعة بجماعة آخرين في صفاتهم المعنوية وفي مظاهرهم المحسوسة.

والإسلام يقر هذا العامل ويُلحق المشبَّه بالمشبه به، ويمتدح الاثنين جميعًا إذا ما بلغوا بالمشابهة غايتها من المحبة.

إن هذه قاعدة مهمة يجب أن نقف عندها طويلاً لنستلهم منها معانيها، ولنطبع سلوكنا بآثارها لنحقق للمجتمع المسلم آماله، ولنحقق للأفراد أمنهم وسلامتهم.

الإسلام ومبدأ التشبه بالغير:

ولنترك الآن المبادئ التي أقرتها الشريعة - وقد أشرنا إليها - لنجتزئ منها واحدًا فقط لنجعله موضعًا للحديث، وهو: مبدأ اصطناع المشابهة وأثره على الجماعة، وموقف الإسلام منه.

ومبدأ المشابهة مبدأ له أهميته وهو قد احتل مكانة مهمة في نظر الشريعة، لكن آثار هذا المبدأ فيها خير وفيها شر، فيها خطأ وفيها صواب، وما ذلك إلا لأن المشبه به والذي اتخذه المشبه قدوة له، قد يكون من الأخيار، وقد يكون من الأشرار، وهو يؤتي ثمرته في كل حال. فإن كان من الأخيار أعقب المحبة والألفة والإيثار، وهي كلها من عمد الأخلاق في الإسلام، وهي كلها مما تحض عليه الشريعة وهي تؤسس للترسيخ للجماعة، وإن كان من الأشرار أعقب الكراهية والنفرة، وأورث المجتمع الأثرة وحب الذات.

ومن يقرأ في نصوص الشريعة الإسلامية يجد الأمر غاية في الظهور لا يحتاج إلى كثير من بذل المجهود لفهمه وإدراكه، غير أن الإسلام - مع هذا البيان- يبغض أتباعه في مشابهة الأشرار، ويحملهم على التشبه بالأخيار، ليأتلف منهم المجتمع القريب من المجتمعات المثالية التي يرضى عنها الله ورسوله.

والمصنف يزور في أول الأمر عند الحديث عن اختيار المرء لجماعة السوء ليتحدث عن القاعدة العامة، وفيها: أن من تشبه بقوم فهو منهم.

وهذه عبارته: **[المتشبه بالقوم ملحق بالمتشبه بهم]**

نصوص الشرع تحض على التشبه بالأخيار:

والمصنف شديد الوعي بما ذكرناه كثيرًا في كثير من نشراتنا السابقة على هذا البحث، وفي مواضع مختلفة من معالجتنا لهذا البحث، من أن القضية تظل لونًا من الادعاء الذي لا يقوى على فرض نفسه على السامع وإثبات ذاته في الواقع، ما لم يعضده الدليل.

وقريبًا قال المصنف في غير هذا المكان: **[إنما يظهر الشيء الغامض بمثاله، ويقوى بدليله]**.

ولأن المصنف شديد الوعي بهذه المسألة، فقد ساق لنا مجموعة من الأدلة يثبت بها: أنه من تشبه بقوم أُلحق بهم.

ونحن نستعرض بين يديك ما ذكره، ولا مزيد عليه.

الدليل الأول:

والدليل الأول من هذه الأدلة هو في حديث رسول الله ﷺ والذي رواه ابن عمر إلى رسول الله رفعه، وقد أخرجه أبو داود في سننه، وفيه: **«من تشبه بقوم فهو منهم»**.

وسبب هذا الإلحاق مبني على أساس الرغبة في التشبه بالغير، والذي هو المحبة التي تحمل المتشبه على أن يتنازل عن بعض خواصه وطباعه ليأخذ نفسه بخواص المتشبه به وطباعه، وهي خاصية في النفس البشرية تحمل المرء على سلوك هذا المسلك، وهو مسلك لا تعارضه الشريعة، ما دام فيه سمو الهدف وسلامة المقصد.

الدليل الثاني:

والدليل الثاني من هذه الأدلة هو أيضًا في حديث رسول الله ﷺ المتفق عليه واللفظ لمسلم بسنده إلى [أبي وائل عن عبد الله قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: **يا رسول الله كيف ترى في رجل أحب قومًا ولمّا يَلْحَق بهم؟ قال رسول الله ﷺ: «المرء مع من أحب»**]. (مسلم ٤٥ ك البر والصلة والآداب – ٥٠ – باب المرء مع من أحب – ح (٢٦٤٠).

وللحديث طرق وروايات منها إلى أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **[أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الساعة فقال: متى الساعة؟ قال: «وماذا أعددت لها؟ قال: لا شيء إلا أني أحب الله ورسوله ﷺ، فقال: «أنت مع من أحببت». قال أنس: فما فرحنا بشيء فَرَحنا بقول النبي ﷺ: «أنت مع من أحببت». قال أنس: «فأنا أحب النبي ﷺ وأبا بكر وعمر وأرجو أن أكون معهم بحبي إياهم وإن لم أعمل بمثل أعمالهم]**.

الدليل الثالث:

والدليل الثالث وهو في سورة الأحزاب /٥٩ حيث قال الله عز وجل: «**يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورًا رحيمًا**».

وأنت ترى – بادي الرأي – أن الله عز وجل قد أمر نساء النبي وبناته ونساء المؤمنين أن يلبسن لباس الحرائر، ليدخل الكل في سياج واحد، بحيث يُحسبن على جماعة واحدة، فذلك أدنى أن يُعرفن فلا يؤذين.

وفي هذا ما يؤكد المبدأ العام – من تشبه بقوم فهو منهم– .

الدليل الرابع:

والدليل الرابع هو هذا الدليل الذي تنسبه كتب التاريخ والسير، والآثار والسنن إلى عمر بن الخطاب: أنه كان يتصدى إلى الإماء إذا انتقبن كما تنتقب الحرائر، لعلمه أن مباشرتهن هذا الفعل يدخلهن في زمرة الحرائر، فتحدث بعض المشاكل الاجتماعية بسبب هذا النوع من الخلط، فكان يمنعهن النقاب لرفع الالتباس، خاصة وأن ارتداء النقاب عند الجمهور من قبيل الأمر المباح، ولصانع القرار أن يتصرف في المباح في حدود المصلحة.

هذه أدلة أربعة ساقها المصنف ليؤكد بها دعواه، ذكر منها اثنين يمتدحان التشبيه في الخير، وذكر اثنين يرفع بهما الالتباس.

وهذه عباراته في ذا وذاك: [.. **الحديث: «من تشبه بقوم فهو منهم، لأنه مؤذن بالمحبة، وقد صح: «الرجل يحب القوم ولمّا يلحق بهم»، قال: «أنت مع من أحببت»**.

وقد أمر الله نساء المؤمنين مع أزواج رسول الله ﷺ وبناته بالإدناء حتى يُعرفن فلا يؤذين.

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يضرب الإماء على التنقب للتشبه بالحرائر].

من العام إلى الخاص:

لقد تحدث المصنف في التشبه العام، ودوره في الاجتماع، وحكمه وفائدته، والدليل على جوازه، أو خيريته.

وهو هنا يريد أن يتحدث عن التشبه بالفقراء في مظاهرهم وفي سلوكهم وصفاتهم، وحكم ذلك شرعًا.

والمصنف – كما يرى غيره – جواز التشبه بالمتصوفة مع سلامة الباعث، ونبل المقصد، بمعنى أن يكون هذا التشبه خاليًا عن الرياء، بعيدًا عن السمعة، يقصد منه المتشبه أن يُحصِّل ثمرة المتشبه به من وراء سلوك الطريق إلى الله.

وعلى هذا فلِمَنْ أراد أن يتشبه بالفقراء إلى الله أن يحمل السبحة، وأن يلبس المرقعة.. إلى غير ذلك مما للقوم من مظاهر وسلوك.

قال المصنف: **[فجاز التشبه بأهل الخير في زيهم إلا إن قَصَدَ التلبيس والتغرير، كلباس المرقعة، وأخذ السُّبحة، والعصا، والسجادة، والأصباغ ونحوه].**

أدلة خاصة:

ولقد ساق المصنف لهذا الوضع الخاص وهو التشبه بالمتصوفة أدلة غير ما ذكر للقضية العامة، قد تشترك معها، وربما تزيد عليها.

وسنذكرها بين يديك بشيء من الإيجاز.

١- **والدليل الأول** منها: هو أن التشبه بالمتصوفة كالتشبه بغيرهم يورث المحبة والوئام والاجتماع والإيثار.

٢- **والدليل الثاني**: هو أن التشبه بالمتصوفة (الذين هم أهل الله) يجعل المتشبه بهم يترفع فوق المعاصي خاصة الكبائر، باعتبار أنها لا تليق بهم ولا بمن تشبه بهم، وفي أقل القليل: أنه لو ارتكب المعصية خاصة الكبيرة، وهو على هذا الحال من شبهه بالمتصوفة، فإنه يكتم فعله ولا يجهر بمعصيته، وهو أقل ما يجب أن نطلبه من الخير.

٣- **والدليل الثالث** بدهي: حيث إن لابسي المرقعة لا يتأتى منه أن يدعي الكبر، ولا يتسربل بالخيلاء؛ إذ إن مظهره لا يساعده على ذلك، وإنما هو عوان على عكسه.

٤- **والدليل الرابع** نراه في فعل عمر – وهو صحابي جليل – لبس المرقعة وكان يرى نفسه فيها معتدلة في وضعها الديني الصحيح، فإذا ما غيّر المرقعة قال: «لقد أنكرت نفسي».

٥- **والدليل الخامس** على جواز لبس الخرقة تشبهًا بالقوم يكمن في قيمة هذا اللباس المالية، وهى قيمة محدودة لا تغري بصاحبها أن يحصل على المال الحرام ليشتريها به.

٦- وفي نهاية المطاف نقول: إن لابسي الخرقة تشبهًا بالقوم يكون في منعة من مطامع أهل الشر فيه، خاصة إذا كان على سفر، حيث يزهد فيه قطاع الطريق، واللصوص، ومن يأكلون أموال الناس بالباطل على السواء.

وفي ذلك كله يقول المصنف: [.. **لِمَا في ذلك مما ذكر.**

ومن حماية النفس عن كبائر لا تمكن معه، وإن أمكنت فلا تمكن المجاهرة بها.

ثم لباس المرقعة أعون على دفع الكُلف، وأذهب للكبر، وأقرب للحق.

مع الاقتداء بعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ**، إذ لبسها مع وجود غيرها لصلاح قلبه، ألا تراه حين أُلبس غيرها، قال: «قد أنكرت نفسي».**

وهو أيضًا أقرب لوجود الحلال في اللباس، نعم.

ولمنع أكثر الإذايات في الأسفار وغيرها].

قصة ذات دلالة:

ولقد رأى المصنف أن الواقع أصدق إنباءً من الكتب في دلالته، فساق لنا هذه القصة المنسوبة إلى **أبي يوسف الدهماني.**

[قال لفقير له – تابع له – أخذه العرب في البادية ولم يكن معه زي الفقراء: «المفرط أولى بالخسارة».

لأن هذه الأسباب سلاح، من دخلها احتُرم من أجل الله، ومن لم يحترمها فقد هتك حرمة الله، ومن هتك حرمة الله فلا يفلح.

وقال الشيخ لبعض الشباب: إنما نُكرم بها من أجل النسبة إلى الله؟ قال: نعم. قال: حبذا من نكرم لأجله، فقال الشيخ: بارك الله فيك، أو كما قال.

* * *

القاعدة الثالثة والأربعون بعد المائة

ولحديث التشبه بالغير بقية

- - - - - - - - - - -

كرامة المتَّبع شاهدة بصدق المتَّبِع، فله نسبة من جهة حرمته لثبوت الإرث له منه.

فمن ثَمَّ جاز التبرك بآثار أهل الخير ممن ظهرت كراماته، بديانة، أو علم، أو عمل، أو أثر ظاهر، كتكثير القليل، والإخبار عن الغيب حسب فراسته، وإجابة الدعوة، وتسخير الماء والهواء، إلى غير ذلك مما صح من آيات الأنبياء، فيكون كرامة للأولياء.

إذ الأصل التأسي حتى يأتي المخصِّص. وقيل عكسه.

ولم يزل أكابر الملة يتبركون بأهل الفضل من كل عصر وقطر، فلزم الاقتداء بهم، حسبما يهدي إليه الظن أو النظر في الأشخاص، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

لقد أفرد المصنف حديثًا يتناول قضية – من تشبه بقوم فهو مثلهم– فشرحها شرحًا مناسبًا، وألقينا الضوء عليها بما يزيدها إيضاحًا.

ثم هو قد أقام الأدلة على صدق هذه القضية بوجه عام.

فلما تبينت هذه القضية بين يديه أخذ في تطبيقها في مجال التصوف، وبين حكم التشبه بالفقراء وآثاره إلى أن رأى أنه لابد من ذكر قصة يصلح بها الموقف كله قد انتسبت إلى كبير من كبراء المتصوفة.

فحين انتهى الحديث بالمصنف، أو انتهى المصنف بالحديث عند هذا الحد رأى أو لاحظ قصورًا أخذ يعالجه من خلال هذه القاعدة.

الأثر المتبادل بين المتَّبِع والمتَّبَع:

وهذا القصور أو هذا النقص في البيان السابق، هو ما يتصل بالأثر المتبادل بين المتّبِع بكسر الباء، والمتّبَع بفتحها في مجال التصوف، والذي يتسع كي يضم التابع والمتبوع وآثارهما.

والتابع هو هذا المريد الذي يلحق بشيخه ويقتدي به، والمتبوع هو شيخه في الطريق الذي يؤدبه، والذي يتخذه المريد قدوته يحاكيه ويأخذ عنه.

وإذا تبين هذا أمكننا أن نقول: إن المريد أو التابع لو قد أكرمه ربه بأن أظهر على يديه شيئًا من الكرامات، فإن ظهور هذه الكرامات على يد المريد أو التابع لهى شاهد صدق ودليل لا يخطئ على صدق الشيخ وسلامته، وهو أمر لا يحتاج إلى بذل المجهود في فهمه، ذلك أن أدب المريد وآثار هذا الأدب إنما هما ميراثٌ من شيخه على ما هو ظاهر لك، وعلى ما هو ظاهر للمصنف الذي نحن بصدد شرح قواعده.

قال: **[كرامة المتَّبِع شاهدة بصدق المتَّبَع، فله نسبة من جهة حرمته لثبوت الإرث له منه].**

التبرك بأهل الفضل وتسليم أحوالهم لهم:

ونحن نحب أن نقف هنا وقفةً تناسب ما ذُكر نبين فيها أمرين اشتهر الحديث

عنهما في مجال التصوف والمتصوفة.

وأحد هذين الأمرين هو هذا الخارق للعادة يظهره الله عز وجل على رجل ظاهر الصلاح يُظهر به صدق اتباعه لشيخه وللمنهج الذي ورثه شيخه عن نبيه.

وجمهور علماء الأمة على التصديق بهذه الخوارق يُظهرها الله على أيدي الصالحين من نحو تكثير الشيء القليل، والإخبار عن بعض المغيبات، وتسخير الماء.... الخ.

والأمر الثاني الذي نحب أن نتحدث عنه بهذه المناسبة: هو هذا الأمر الذي طُرح كثيرًا وهو في كل مرة يُطرح فيها يثير جدلاً غير محدود، وهو: التبرك بالصالحين وآثارهم.

وأنت خبير ولا شك بأن العبد من عباد الله حين يكون عبدًا صالحًا يتبرك الناس به وبآثاره ثم يُكرمون، فإن هذا الإكرام ليس من فعل الرجل الصالح ولا هو بإرادته، ولا حتى بعلمه، وإنما الناس يُكرمون بسببه لدلالة هذا الإكرام على سلامة المنهج الذي يسير عليه هذا الرجل الصالح وصحة نسبته إلى النبي، الأمر الذي لا يفوتني معه أن أؤكد أن الكرامة التي هى بمنزلة الشهادة بالصلاح للرجل الصالح إنما هى في حقيقة أمرها تصعد إلى أن تكون معجزة لنبي.

والأمر هين على كل حال.

وسنفسح المجال للمصنف أن يقول كلمته في الكرامة يُظهرها الله على يد الصالحين، وفي جواز التبرك بهم، وفي ضرب الأمثال لما يحتاج إلى ضرب الأمثال.

قال المصنف: **[فمن ثم جاز التبرك بآثار أهل الخير ممن ظهرت كراماته بديانة، أو علم، أو عمل، أو أثر ظاهر؛ كتكثير القليل، والإخبار عن الغيب حسب فراسته، وإجابة الدعوة، وتسخير الماء والهواء، إلى غير ذلك مما صح من آيات الأنبياء، فيكون كرامة للأولياء.**

إذ الأصل التأسي حتى يأتي المخصِّص. وقيل عكسه].

وأنا لا أحب أن أغادر هذه المنطقة قبل أن ألفتك إلى مضمون هذه العبارة الأخيرة والتي ذكرها المصنف حيث قال: **[إذ الأصل التأسي حتى يأتي**

المخصَّص. وقيل عكسه]. إذ هو يحاول من خلال هذه العبارة أن يجيب على مسألة التأسي بالغير ودليلها.

والناس في مسألة التأسي بالأنبياء على ضربين فيما يتصل بقياس الصالحين عليهم.

قال بعضهم: إن التأسي والاقتداء بالأنبياء أمر يشاركهم فيه الصالحون إلا فيما ورد الشرع بتخصيصه بهم.

وقال فريق آخر: إن التأسي والقدوة أمور خاصة بالأنبياء إلا ما ورد الشرع بإشراك غيرهم فيه.

والأمر في التوجهين واضح كما ترى.

المصنف يتخذ من الإجماع ظهيراً:

ثم يذكر المصنف هنا أن التبرك بالصالحين واعتبارهم محلاً للقدوة هو ما عليه جمهور الأمة في كل عصرٍ، وهو إجماع يصعب رد محتواه أو التشكيك فيه.

قال المصنف: **[ولم يزل أكابر الملة يتبركون بأهل الفضل من كل عصر وقطر، فلزم الاقتداء بهم، حسبما يهدى إليه الظن أو النظر في الأشخاص. والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة الرابعة والأربعون بعد المائة

نعمة التواصل الاجتماعي ووسائله

يُعرف باطن العبد من ظاهر حاله، لأن الأسرّة تدل على السرير، وما خمر القلوب فعلى الوجوه أثره يلوح ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح / ٢٩].

وقال ذلك الرجل عن رسول الله ﷺ: «فلما رأيته علمت أن وجهه ليس بوجه كذاب».

وقال عز من قائل في المنافقين: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [محمد / ٣٠]، وقيل: الناس حوانيت مغلقة، فإذا تكلم الرجلان تبين العطار من البيطار.

لأن الكلام صفة المتكلم، وما فيك ظهر على فيك.

فمعرفة الرجل من ثلاثة: كلامه، وتصرفه، وطبعه.

وتُتَعرف كلُّها من مغاضبته، فإن لزم الصدق، وآثر الحق، وسامح الخلق، فهو ذاك، وإلا فليس هناك.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - - -

في هذه القاعدة بيان بعض نعم الله على عباده من البشر، وهى أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان وفي فطرته أنه كائن اجتماعي، وأنه مدني بالطبع.

كما بينا أن من ضرورة الاجتماع المحبة والتآلف والإيثار، وهى خواص مترتبة على التشابه والتقارب.

والمصنف قد أشبع القول في هذه المسائل قريبًا.

ويبقى أنه من ضرورة الاجتماع أن يُمَلَّك هذا الكائن الاجتماعي وسائل وأدوات التواصل، حتى لا يبقى الآحاد في المجتمع صناديق مغلقة كل منها يشكل عالمًا وحده منفصلاً عن قرنائه.

وأدوات التواصل كل واحدة منها تشكل نعمة يمتن الله بها على عباده آحادًا وجماعات، وهي نعمة ميزت الإنسان عن غيره، لأنه وإن شاركه بعض الكائنات في صفة الاجتماع، فإنه ينفرد وحده في رقي وسائل وأدوات التواصل.

إن أدوات التواصل نعمة على كل حال يمتن الله بها على عباده، إذ لا يخلص الواحد منهم إلى واحدة منها يوفرها لنفسه ثم يستمتع بتحققها فيه.

ونحن إذا تأملنا الكتاب العزيز في أول نزوله، فإننا سنجده يهتم بالامتنان بنعمة التواصل منذ الآيات الخمس الأولى، وهى فاتحة سورة العلق؛ فنحن نجده يقول: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ① خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ③ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ④ عَلَّمَ ٱلْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

ثم هو يستمر في الامتنان على الإنسان بهذه النعم التي هى نعم التواصل وأدواته؛ فهو القائل في افتتاح سورة القلم: ﴿ن وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. ولأن هذه النعمة عظيمة أقسم فيها بالقلم وآثاره.

ولأن الإنسان قد امتاز بنعمة البيان والتفكير والإدراك عن غيره من الحيوانات، وجدنا القرآن الكريم يسجل هذه النعمة في افتتاح عروس القرآن وهى سورة الرحمن حين قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ① عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ② خَلَقَ ٱلْإِنسَانَ ③ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾.

إن وسائل التواصل وأدواته إذًا أمور ضرورية للاجتماع وتوفرها للإنسان

وامتيازه بها نعمة تستلزم الشكر عليها.

ونحن نسأل الله المزيد ونسأله أن يعيننا على الشكر على نعمته شكرًا يساوي هذه النعم ويكافئ المزيد منها.

تأمل في طبيعة الإنسان:

ولقد شاء المصنف بعد مشيئة الله أن يضع بين يدي قارئه نتيجة تأمله في طبيعة الإنسان، وفي جانب من جوانبها؛ فمن يتأمل في طبيعة الإنسان يجد عجبًا من العجب، فأفراد الإنسان صناديق مغلقة، الشأن فيها أن يفصل إهاب كل واحدٍ منها ما بداخله عن مجاوره، فلا نستطيع أن نميز منها الفرق بين العطار والبيطار لو قد تصورنا أن بني آدم صناديق مقفلة أو حوانيت مغلقة.

ولو أننا قد تصورنا أن هذا المخلوق الذي هو الإنسان قد استمر على هذه الخاصية فيه لما استطاع أن يحقق خاصية الاجتماع التي هى فطرة قد خلقه الله عليها.

ومن أجل ذلك فإننا نتصور هذا الإعضال أمام هذا الكائن يحتاج إلى من يتدخل لإخراجه منه، وهو مع ما له من الامتياز في الوجود لا يستطيع أن يوفر ذلك لنفسه، وما عليه إلا أن يلجأ إلى مسبب الأسباب وواهب النعم ليعلم كيف تدخَّل، ومنحه البيان، وأعطاه أسباب التواصل.

أدوات التواصل على الجملة:

وقد أشار المصنف إلى أدوات التواصل على الجملة،فبين أنها منحصرة في ثلاثة، هى:

الكـــــلام.

والتصرف .

والطبــــع.

وهى أدوات وآلات كل واحد منها يحتاج إلى وقفة طويلة تكشف عن أسرارها.

وسوف نحاول أن نتتبعها واحدة بعد واحدة، نخص كل واحدة منها بحديث غاية في الاختصار بقدر ما يكشف عن حقيقتها ووظيفتها دون أن يخرجنا عن الغرض الذي نحن بصدده.

الطبع وسيلة من وسائل التواصل:

ولنبدأ بالحديث عن الطبع باعتباره وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي.

وقد بدأنا بها لما تشتمل عليه من دقة الأسرار وغريب عناصر التكوين.

ولهذه الغرابة وتلك الدقة سنحاول أن نستعين على الإيضاح بضرب الأمثال على نحو ما نصح المصنف وهو يبين عن نصاعة المنهج العلمي في الإسلام، حيث ذكر: أننا نستطيع أن نستعين على إزاحة الغموض بضرب الأمثال، كما نستطيع أن نستعين على تحقيق اليقين بسوق الدليل، ولله في خلقه شئون.

فنقول وبالله التوفيق: إن طبيعة الإنسان غريبة؛ فإذا كان الله قد خلق الواحد منا وأسراره داخل إهابه، فقد منحه الوسيلة الأولى من وسائل التواصل تظهر في طبعه، وتتجلى على خِلْقتِه.

وما من أحد يخطئه قراءة الوجوه وتعبيرات الأسارير تُقرأ على هذه الوجوه.

ولغة الوجوه ما هي إلا وسيلة نقل لما في سرائر النفوس؛ فإذا انفعلت النفس لسبب من الأسباب وهاجت استجابة إلى مثير من المثيرات، وجدنا الوجه ووجدنا الأطراف تحكي ما في النفس من وجدانات، بحيث تتسع حدقة العين، ويحمر الوجه، وترعد الأنف، وتهتز الشفاة... إلى غير ذلك مما يلوح على الوجه، أو يظهر على الأطراف.

وبريد النفس في هذه الحال إلى الأطراف في الخارج الدورة الدموية وتركيبة الهرمونات، وأشياء أخرى لها بهذا الموضوع صلة.

وإذا كان الإنسان في داخله قد شعر بأنه قد ارتكب فعلاً لا يود أن يطّلع عليه الناس، عبّر عنه الوجه بما يقرأه الناس فيه ويسمونه بالخجل.

وإذا انطوت النفس على شيء يريد أن يقوله المتكلم في مجلس فكتمه، عبر عنه الوجه وقال الناس من المشاهدين: يا فلان إنا قد أدركنا أنه في نفسك كلام تريد أن تقوله فلا تكتمه.

أمثلة كثيرة ومتعددة وقد اتضحت مما ذكرناه، ووسيلة النقل فيها وفي نظائرها: ما خلقه الله عز وجل في الوجوه والأطراف من القدرة على التعبير غير الإرادي، من أجل ذلك أسميناها، أو لقّبناها بأنها وسيلة طبيعية.

والقرآن الكريم يؤكد ذلك في أكثر من مكان، على نحو ما قال: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾ [الفتح/٢٩]. وفي السنة النبوية والآثار المأثورة من حديث طويل تجده في (سنن الترمذي (٢٤٨٥) ومستدرك الحاكم (٣/١٤) وفيه: **أن الرجل العائد إلى قومه لمّا سئل عن رسول الله ﷺ قال: «... فلما رأيته علمت أنَّ وجهه ليس بوجه كذاب»**.

وفي الكلام السائر ما قيل: إنَّ الناس كحوانيت مغلقة، فإذا تكلم الرجلان تبين العطار من البيطار.

قال المصنف: **[يعرف باطن العبد من ظاهر حاله، لأنَّ الأسِرَّة تدل على السريرة، وما خامر القلوب فعلى الوجوه أثرُه يلوح، ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ﴾** [الفتح/٢٩].

وقال ذلك الرجل عن رسول الله ﷺ: **«فلما رأيته علمت أنَّ وجهه ليس بوجه كذاب»**.

وقال عز مِن قائل في المنافقين: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ (محمد/٣٠)].

التعريف بالسلوك وسيلة من وسائل التواصل:

والوسيلة الثانية من وسائل التواصل هي هذه الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان الفرد باختياره، وهي السلوك العملي الذي يباشره الإنسان بأعضائه، فيعبر هذا السلوك عما في داخل النفس من عقيدة وثقافة؛ فأنت إذا رأيت الإنسان يعتاد المساجد يصلي فيها على هيئة صلاة المسلمين، علمت أنَّ في صدره عقيدة إسلامية، فإذا ما تعود زيارة دُور أخرى من دُور العبادة لدين من الأديان ومارس فيها عبادته، علمت أنه على هذا الدين.

ولو قد رأيت إنسانًا يلبس المرقعة، ويحمل السبحة، ويصطبغ بصبغة الفقراء إلى الله، علمت أنه على هذا المسلك وذلك النهج من التربية.

والأمر ظاهر في أن السلوك الخارجي يعبر عما في النفس من اعتقاد وثقافة.

الكلام وسيلة من وسائل التواصل:

يبقى أن نحدثك عن الكلام وسيلة من وسائل التواصل.

واختيار المصنف لمفرده – الكلام – اختيار جيد؛ إذ الكلام كلمة عامة تدل بالاشتراك على ما يقع في النفس من تزوير الحديث وترتيبه، وعلى ما يقع من خلال مخارج الحروف بعد اندفاع الهواء من الصدر ومروره بالحنجرة والأحبال الصوتية محدثًا صوتًا رتيبًا يأخذ مقاطعه ونغماته من مخارج الحروف يمر بها. واستعمال المصنف لكلمة – الكلام – يشمل الأمرين جميعًا، ليتضح من عرضه أن – الكلام – وإن كان وسيلة من وسائل التواصل الاجتماعي، فهو في نفس الوقت وقبله آية من آيات الله، على نحو ما قال الله تعالى [الروم / ٢٢]: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾.

وما كتبناه في نشرات سلفت يُعفينا من إفاضة القول حول طبيعة هذه الوسيلة، وأنها آية من آيات الله.

أما المصنف فهو يقول متحدثًا عن هاتين الوسيلتين، ثم جَمْعِ الكل في عبارة واحدة وهذا نصه: **[.... وقيل: الناس حوانيت مغلقة، فإذا تكلم الرجلان تبين العطار والبيطار.**

لأن الكلام صفة المتكلم، وما فيك ظهر على فيك.

فمعرفة الرجل من ثلاثة: كلامه، وتصرفه، وطبعه.

وتُعرف كلها من مغاضبته، فإن لزم الصدق وآثر الحق وسامح الخلق فهو ذاك، وإلا فليس هناك، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الخامسة والأربعون بعد المائة

العلاقة بين المكان والمكين والبيئة والمواطنين

لكل بلد ما يغلب عليها من الحق والباطل.

فإذا أردت أن تعرف صالح بلد فانظر لباطل أهلها، هل هو بريء منه أولاً؟

فإن كان بريئًا فهو ذاك، وإلا فلا عبرة به.

وبحسب هذا فاعتبِر في أهل المغرب الأقصى السخاء وحسنَ الخلق، فإن وجدته وإلا فدع.

وفي أهل الأندلس كذلك.

وفي أهل المشرق الغيرة لله، وسلامة الصدر، إلى غير ذلك.

وقد أشار رسول الله ﷺ لهذا الأصل، فذكر أوصاف البلاد وعوارضها، كقوله في المشرق: «الفتنة ههنا»، وكذا نجد.

وفي الفرس: «لو كان الإيمان بالثريا لأدركه رجال منهم».

وفي أهل اليمن: «إنهم أرق أفئدة».

وفي أهل المدينة: «إنهم خير الناس»، مع ما وصفهم الله به من قوله تعالى: ﴿ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [الحشر:٩].

وما وصف به أهل مصر من الأوصاف المذكورة وغيرها، التي يبلغ عددها سبع عشرة موضعًا في كتاب الله.

وقال (عليه الصلاة والسلام): «السكينة والوقار في أهل الغنم، والفخر والخيلاء في أهل الخيل، والغلظة والجفاء في الفدادين تباع أذناب الإبل والبقر في ربيعة ومضر».

وقال عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ في أفريقية: «بلاد مكر وخديعة».

وقال مولانا جلت قدرته لذي القرنين في أهل المغرب الأقصى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴾ [الكهف / ٨٦].

فدل على استحقاقهم لكل ما يعاملون به من خير أو شر، وإنهم لكذلك، والله أعلم.

الشــرح

- - - - -

في هذه القاعدة طرح لموضوع مهم الحديث فيه هو حديث عن علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية، وعلاقة البلدان بساكنيها، وما لموقعها ومناخها من أثر عليهم.

إنه موضوع في غاية الأهمية.

وطرحه من قبل الشيخ زروق يُبين لنا عن لونٍ من الثقافة تمتع به الشيخ زروق جعل تصرفاته تأتي لنا بما لم نتوقعه منه.

البيئة وأثرها في شخصية الإنسان:

ولكي يتبين لنا الأمر على وجهه يجب علينا أن نسأل بشكل عام عن المؤثرات التي أنيط بها تكوين شخصية الإنسان من حيث هو فرد له وجوده المتميز، ومن حيث هو كائن تتحكم فيه مجموعة من القوانين على اختلافها وتنوعها، ومن حيث هو موجود يصلح أن يكون موضوعًا للدراسة التي تعيننا على خدمته، وتعبيد الطريق أمامه، وإزاحة المعضلات من طريقه.

ونحن إذا ما تساءلنا عن المؤثرات في شخصية الإنسان، لوجدنا العلماء في الإجابة على هذا التساؤل يسلكون طرائق قددا.

فمنهم من يقول: إن الإنسان قد تأثرت شخصيته بعوامل كلها ترجع إلى السلالة تحملها إلى الإنسان الموروثات الحيوية من جيل إلى جيل.

ومنهم من يقول: إن مكونات الشخصية الإنسانية كامنة في البيئة التي هى محضنه الاجتماعي والطبيعي.

ومنهم من يقول: إن مكونات شخصية الإنسان إنما هى كائنة في مَحْضنيه جميعًا، الحيوي من جهة، والطبيعي والاجتماعي من جهة أخرى.

وأساس هذا الاختلاف: أن الإنسان في ظاهره حين يكون في أول عهده بالحياة مخلوقًا على الفطرة، وهى الطبيعة القابلة للتأثر، ثم بعد ذلك يتحدد وجوده وخطه في الحياة، على أساسٍ من المؤثرات التي تحيط به أو تصحبه منذ خلقه الأول.

توجه المصنف في مسألة مكونات شخصية الإنسان:

وما ذكرناه إلى الآن يمثل هذه الخلفية الفكرية عند المصنف يُبرِز على أساسٍ منها العلاقة بين الوطن والمواطن، أو بين البيئة والإنسان؛ إذ الإنسان – باعتباره كائنًا اجتماعيًا – إنما يعيش مستقرًا في عمرانه، وهو عمران مرتبط بنظام.

فإذا تكونت هذه الثلاثية – والتي هى: الأرض أو العمران، والجماعة أو الشعب، والنظام الذي هو القانون والدستور – وُجِدَ المجتمع المتكامل.

وأنت بالخيار أن تُطلق على الأرض التي تعيش عليها الجماعة وطنًا، أو بلدًا، أو أرضًا، إذ لا مشاحة في الأسماء على وجه الوضع، أو على وجه الاصطلاح.

والجماعات في هذه البلدان أو الأوطان، كل منها يؤثر في بلده أو وطنه، وكل منها يتأثر بوطنه أو بلده، فللبلد موقعها، وللموقع أثره الذي لا يُنكر. وللبلد مناخها، وللمناخ سلطانه على الأمزجة، وللأرض تربتها وقدرتها على الإنبات، وهو أمر له سلطانه على إمداد الكائنات الحية بعناصر الحياة.

وهذه المكونات البيئية مجتمعة إنما تتضح بآثارها على مزاج الإنسان وسلوكه وأخلاقه، الأمر الذي يصلح معه أن يكون فهم البلدان والأوطان معيارًا لفهم الإنسان، والذي يصلح معه أن يكون فهم أفراد الإنسان من خلال أمزجتهم وأخلاقهم معيارًا لفهم البلدان والحكم عليها حتى لمن لم يشاهدها.

وهذا ما ذكره المصنف في مطلع حديثه عن البيئة والإنسان، أو عن الأفراد والبلدان من خلال هذه القاعدة قال: **[لكل بلاد ما يغلب عليها من الحق والباطل.**

فإذا أردت أن تعرف صالح بلد فانظر لباطل أهلها، هل هو بريء منه أو. لا؟ فإن كان بريئًا فهو ذاك، وإلا فلا عبرة به].

من النظرية إلى التطبيق:

وحين انتهى المصنف من شرح نظريته التي ركز فيها على التأثير والتأثر بين البيئة والمواطنين، أو بين البلد وقاطنيها، أخذ يطبق ما ذكره نظريًا على ما تيسر له من البلدان والسكان.

أثر البيئة في المغرب على قاطنيها:

ولأن الشيخ من المغرب الأقصى من شمال أفريقيا، فقد بدأ بها حديثه يطبّق

عليها نظريته، وطبيعة المغرب الأقصى عجيبة، فلها عمق في الصحراء، ولها من خواص الطبيعة في الصحراء جبال ووديان، وللمغرب الأقصى شواطئ على البحر المتوسط شمالاً وعلى المحيط الأطلنطي غربًا يلتقيان عند مضيق جبل طارق، وهذه الطبيعة المتميزة تجعل لمناخ هذه البلدان مذاقًا خاصًا، وهى طبيعة تمنح السكان صفات تختلف من مكان إلى مكان، إذا نظرت إليها رأيتها متمايزة فيما بينها بحيث يبدو لك سكان الصحراء بخواصهم ولهجاتهم، وسكان الشواطئ بما لهم من خواص ولهجات، ثم إنك لن تعدم رجالاً ونساءً قد تزاوجوا فيما بينهم فجاءت صفاتهم وخواصهم ولهجاتهم مختلطة.

والمصنف لأن مولده في الصحراء خلف الجبال، وتنقلاته في الأماكن قذفت به إلى الشواطئ على المتوسط والمحيط، قد توفر له فرصة الاطلاع على صفات سكان البلاد الممنوحة لهم من البيئة ما تميز منها وما اختلط على السواء.

ومن أجل ذلك وجدناه يقدم لنا قائمة مختصرة من أخلاق هؤلاء السكان، وهي قائمة تحكمهم وتحكم بلادهم، الأمر الذي يؤهلها كي تصلح معيارًا للحكم على البلاد وعلى المواطنين، على ما يقضي بذلك قانون الارتباط الشرطي؛ فأنت إذا رأيت واحدًا من سكان المغرب الأقصى، أو يدعي أنه منهم، فاختبر هذه الأخلاق التي سنذكرها الآن بين يديك فيه، فإن وجدتها فهو صادق في دعواه، وإن أخطأتك فيه أو لم تجدها فرد عليه قوله، واعلم أن وجهه وجه كذاب.

وعبارة المصنف الجامعة لصفات أهل المغرب والمعيار الضابط للحكم على الأشخاص من رؤية البلدان، ومن الحكم على البلدان من رؤية الأشخاص طبقًا للقانون المشار إليه.

إن عبارة الشيخ الجامعة لهذه الأشياء هى: **[وبحسب هذا فاعتبر في أهل المغرب الأقصى السخاء وحسن الخلق، فإن وجدتَّه، وإلا فدع].**

أثر البيئة في الأندلس على قاطنيها:

والمصنف لم يجد فرقًا ذا بال بين سكان الأندلس وبيئتهم، وسكان المغرب الأقصى والبيئة التي يعيشون فيها، إذ تقارب المناخين والطبيعتين واضح لتقارب الموقعين.

ولذا قال المصنف: **[وفي أهل الأندلس كذلك].**

وهو يشير بقوله هذا إلى هذه الدرجة من التقارب بين المغرب الأقصى والأندلس وأسبانيا.

أثر البيئة في المشرق على قاطنيها:

وأنت خبير – من خلال ما حدثناك في الجزء التمهيدي من هذه الدراسة «زروق سيرة ومسيرة» ومن خلال ثقافتك التي نُحسن الظن بها – بأن الشيخ زروق كان رجلاً مُولعًا بالسياحة، مغرمًا بالتنقل من مكان إلى مكان رغبة في استكمال علمه وبناء شخصيته، وهي ميزة جعلته يجوب بلدان شمال أفريقيا، ثم ينتقل إلى بلاد المشرق يحط في كثير منها الترحال، خاصة القاهرة، وبلاد الحرمين الشريفين، وبطول المكث في هذه البلدان وبكثرة التردد عليها علم من أخلاقها ما علم، على نحو ما سجله هنا قائلاً: **[وفي أهل المشرق الغيرة لله، وسلامة الصدر، إلى غير ذلك].**

أثر البيئة وبلاد الفرس على قاطنيها:

والمصنف يمد ناظريه إلى مناطق في آسيا وسكانها الفرس.

وأهم طباع هؤلاء القوم اشتعال الإيمان في صدورهم وتعلقهم به، وبذلهم للمجهود في البحث عنه، على ما أنت واجده في نحو: سلمان الفارسي.

ولما كانت هذه الخصلة هي أهم صفات الفارسيين نجد النبي قد امتدحهم بها، حيث قال فيما اتفق عليه الشيخان، واللفظ للبخاري (٦٥ك التفسير – ٦٢ سورة الجمعة بسم الله الرحمن الرحيم / ١ باب قوله (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) ح / ٤٩٨٧) بسنده إلى أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: **[كنا جلوسًا عند النبي ﷺ، فأنزلت عليه سورة الجمعة ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾. قال قلت: من هم يا رسول الله؟ فلم يراجعه حتى سأل ثلاثًا – وفينا سلمان الفارسي، وضع رسول الله ﷺ يده على سلمان – ثم قال: لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال – أو رجل – من هؤلاء»].**

وما ذكرناه مفصلاً هو ما اختزله المصنف في عبارته اختزالاً فقال: **[وفي الفرس: «لو كان الإيمان بالثريا لأدركه رجال منهم»].**

بلاد اليمن وأثر البيئة فيها على قاطنيها:

أما حين التفت المصنف إلى جنوب جزيرة العرب وهي بيئة ساحلية وصحراوية، وتربتها لها من الخصب نصيب، وشعبها قد خضع للنظام عبر تاريخه الطويل.

وهذا الموقع المتميز والمناخ الخاص، والتجمع الخاضع للنظام أمور كلها قد جعلت من أرض اليمن وشعبه، أرضًا متميزة وشعبًا على صفاتٍ خاصة، امتدحها النبي ﷺ من خلال مجموعة من الروايات التي نُقلت عنه منها ما اتفق عليه الشيخان.

ونحن ننقل من روايات البخاري بعضًا من ألفاظها، ففيه (٦٤ ك المغازي- ٧٤ باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن، ح / ٤٣٩٠) بالسند إلى أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**أتاكم أهل اليمن أضعف قلوبًا وأرق أفئدة. الفقه يمان والحكمة يمانية**».

وفيه في الموضع ذاته (ح / ٤٣٨٧) بالسند إلى أبي مسعود جزء حديث إلى النبي ﷺ قال: «**الإيمان ها هنا - وأشار بيده إلى اليمن**».

وفيه إلى أبي هريرة من كلام طويل (ح/٤٣٨٨) عن النبي ﷺ: «**أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبًا. الإيمان يمان، والحكمة يمانية**».

وهناك طرق أخرى وروايات مختلفة تنقل عن النبي ﷺ شهادته إلى أهل اليمن، وإلى هذه البيئة التي يعيشون فيها.

والمصنف يختزل هذا المعنى في كلمات مختصرة، قال: **[وفي أهل اليمن: «إنهم أرق أفئدة»]**.

المدينة وساكنوها:

ولا غرو أن يلتفت المصنف إلى المدينة المنورة على ساكنيها أفضل الصلاة والسلام، وأن يلتفت إلى ساكنيها في مختلف العصور، وهي بيئة تضم أفضل بقعة في الأرض وفي السماء، ورجالاً أثنى عليهم الله ورسوله في عصر المبعث، ثم دعا للمكان بالبركة، ولسلالة الأنصار بالرحمة.

والمدينة المنورة حصن أمان وحزام عفة وقوة طاردة وجاذبة، تنفي الخبث بالرجفة، وتجتلب الصالحين يجأرون إليها، كما يجأر كل طفل إلى ظئره.

ومن الروايات المؤكدة لذلك ما أخرجه مسلم (ح/١٣٨١) جزء حديث أورده بالسند إلى أبي هريرة، قال: «... **ألا إن المدينة كالكير تخرج الخبيث، لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الحديد**».

ولم يشأ المصنف أن يطيل الحديث عن المدينة وأهلها، لإدراكه أن القلوب إذا تحدثت تراجع حديث الألسن، فقال يختصر القول اختصارًا: **[وفي أهل المدينة: «إنهم خير الناس» مع ما وصفهم الله به من قوله: ﴿يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ [الحشر/٩]**.

وفي قارة أفريقيا على العموم:

وفي إفريقيا على العموم خُلق التحايل للحصول على المطالب والمصالح، قال عمر بن الخطاب كما نقل المصنف عنه: **[وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في أفريقية: «بلاد مكر وخديعة»]**.

وفي البوادي والصحاري:

وفي البادية والصحراء رجال يرعون الإبل والبقر والشاء، وهم رجالٌ رُحَّل متنقلون، وفي بعضهم المهتمون بالخيل، والمرتبطون بالتعامل معها.

وفي الفريقين جميعًا ما ذكر النبي ﷺ في صفاتهم وفي أخلاقهم، وأجمله المصنف حيث قال: [وقال (عليه الصلاة والسلام): «**السكينة والوقار في أهل الغنم، والفخر والخيلاء في أهل الخيل، والغلظة والجفاء في الفدادين تُباع أذناب الإبل والبقر**»].

وقد خص النبي من هذه البيئات أهل نجد بحديث حيث أشار إلى جهة أهل نجد وهو في المدينة وبين أن منها يخرج قرن الشيطان وتستيقظ الفتنة.

مصر بيئة ومواطنون:

فلما بدأ المصنف يتحدث عن مصر، وجدنا فيما سطر منسوبًا إليه عبارة ملتبسة قُرئت على وجهين، فأثارت جدلاً واستغرابًا، ورضىً ونكرًا.

وأنا سأنقلها على وجهها ثم أعقب بما أراه.

قال: **[وما وصف به أهل مصر من الأوصاف المذكورة (وقرئت المذمومة)**

وغيرها، التي يبلغ عددها سبع عشرة موضعًا في كتاب الله].

ومن قرأ العبارة الواردة عن الشيخ لقوله: (المذمومة) فقد تكلف لإثبات هذه القراءة في تأويل نصوص من القرآن، خاصة هذه النصوص التي تحدثت عن فرعون وقومه، والتي قد حصر أصحاب هذه القراءة أنفسهم في فهمها وفهم مجالها، وعمموا الحكم فيها على أهل مصر في كل العصور.

أما من قرأوها: (المذكورة) فقد استشهدوا لهذه القراءة بارتباط الشيخ بمصر وأهلها، فالتقط العلم منها، ونشر علمه فيها، وظل على ولائه لها لا يمر بها في ذهابه إلى الأراضي المقدسة أو العودة منها إلا وأقام وأطال المقام، ومصر بأهلها وبيئتها تفتح صدرها له على نحو لم يستقبله بمثله أهل فارس مسقط رأسه، وموطن أرومته.

ثم هذه القراءة (المذكورة) على هذا النحو يؤيدها القرآن الكريم ويؤيدها التاريخ، فمصر فيها أسباب الحياة، ومصر فيها الاستقرار والنظام، ومصر فيها أخلاق الحضر لارتباطهم بالزراعة المستتبعة للعمران.

وفي التاريخ أن مصر قد ارتبطت بعدد من الأنبياء، منهم من ولد على أرضها، ومنهم من شد الرحيل إليها، كيوسف، وموسى، وإبراهيم عليهم السلام.. إلى أن جاء خاتمهم محمد ﷺ، فأخبر أن له في مصر خؤولة تصعد إلى هاجر وإسماعيل، وأخبر أن له فيها صهرًا، وأخوالاً لولده إبراهيم، وهي علاقة تمثلها مارية أو مريم المصرية.

وقد سجل التاريخ دعوات دعا بها النبي إلى أهل مصر، ووصية أوصى بها أصحابه إن هم فتحوا مصر أن يستوصوا بأهلها خيرًا، وشهادة لأبناء مصر بأنهم خير أجناد الأرض، وأنهم بهم يُنصر هذا الدين.

وفي التاريخ أن مصر قد استقبلت الفاتحين من المسلمين بأفئدة مطمئنة، وقلوب مفتوحة، وحماسٍ منقطع النظير.

وفي التاريخ أن مصر عبر الزمان كانت ولا تزال محضن هذا الدين وعرينه الذي لا يُداس.

وهذا وغيره أمور لا تخفى على مثل الشيخ أحمد زروق الذي دُست عليه عبارة

بقصد إيغار صدور المصريين عليه.

فيجب أن تكون النظرة إلى الرجل وإلى ما أُثر عنه محفوفة بالإنصاف.

نصوص تؤكد المبدأ:

وفي الختام نحب أن نلفت النظر إلى أن المصنف حين أرسى قواعد مبدإٍ مؤداه: أن هناك علاقة بين البلدان وساكنيها، أو بين البيئة والمواطنين، أو بين المكان والمكين، قد حاول أن يستشهد لإثبات هذا المبدأ بنصوص نقلت عن النبي وحديث القرآن المتواتر في ذلك.

قال: **[وقد أشار رسول الله ﷺ لهذا الأصل، فذكر أوصاف البلاد وعوارضها، كقوله في المشرق: «الفتنة ههنا» وكذا نجد].**

إلى أن قال: [وقال مولانا جلت قدرته لذي القرنين في أهل المغرب الأقصى: ﴿إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾ [الكهف / ٨٦].

فدل على استحقاقهم لكل ما يعاملون به من خير أو شر، وإنهم لكذلك، والله أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والأربعون بعد المائة

معيار تقدير الرجال على سلم الكمال

النظر بعين الكمال المطلق يقتضي التنقيص بما ليس بمنقص عند تحقيقه، والعصمة غير موجودة لسوى الأنبياء.

فلزم أن ينظر للغالب على أحوال الشخص لا لكله.

فإن غلب صلاحه رجحه، وإن غلب غير ذلك رجحه.

وإن تساويا نظر فيه بوجه التحقيق، فأعطى حكم المسألة.

فإن أمكن التأويل في الجميع تأول، ما لم يخرج لحد الفسق البين، أو يتعلق بما ينقض طريقه.

قيل للجنيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أيزني العارف؟

فسكت مليًا، ثم قال: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ [الأحزاب/ ٣٨].

قال ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ليت شعري، لو قيل له: أتتعلق همة العارف بغير الله؟.

لقال: لا.

قلت: لأن عنوان معرفته تعلقه بربه، فإذا انتقض ذلك انتفى عن المعرفة، فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

لقد خلق الله الإنسان وفيه العقل والإرادة، وهما أساس التكليف بمنهج السماء ونظام الاجتماع.

والتكليف يدور على أسس متعددة؛ ففيه العقيدة التي هي من عمل القلوب، وفيه الشريعة التي تتصل بعمل الجوارح، وفيه الأخلاق وهي هذه الأعمال المرتبطة بالقيم.

والإنسان أمام التكليف يحتل درجات متفاوتة، فبعضهم يرقى على بعض على حسب التزامه بما أُمر به ونُهي عنه.

غير أن الناس قد خلقوا وفيهم استعداد للكمال بفعل الخيرات، واستعداد للخلود إلى الأرض في نقصٍ تتفاوت درجاته سببه الإعراض عن المنهج والانصراف عنه.

ولقد شاء الله عز وجل – ومشيئته خير – ألا تتوفر العصمة في بني الإنسان إلا لمرتبة الأنبياء والرسل.

ونحن على وعي كامل بهذه المشيئة وعيٍ لا يشوش عليه إلا ما يعتقده الشيعة من وجوب العصمة لأئمتهم، وهو اعتقاد لا نلتفت إليه ولا يؤثر على معاييرنا في تقييم الرجال.

وإذا كان الإنسان هذا شأنه.

وإذا كانت العصمة هذه هي طبيعتها، فإن مقياس تقدير الرجال لابد أن يكون منسجمًا مع شأن المكلف وإمكاناته، ومع طبيعة العصمة ومجال تواجدها.

مقياسٌ خاطئ:

واستنادًا إلى ما ذكرناه ينبه المصنف في مطلع حديثه عن تقدير الرجال على هذا المقياس الخاطئ الذي يستعمله من لا بصر له بتقدير الرجال فيؤدي به إلى نتائج خاطئة، وخطأ هذا المقياس مبني على اعتقاد عموم العصمة، وأن الكمال لا يتحقق إلا لمن توفر له عمل الخير بكماله، وترفع عن الشر بجميع صوره.

ومن كان له اعتقاد في ذلك وبدأ يزن الرجال على أساسٍ منه، لم يجد أمامه

إنسانًا كاملاً قط إذا ما استثنينا الأنبياء والرسل، وأصبح جميع الرجال طبقًا لهذا المقياس ناقصين، واختفى الكمال من عالم الإنسان، لا لشيء إلا أنه طبقًا لهذا المقياس لن نحكم بالكمال خارج نطاق العصمة.

وهذا ما التفت إليه المصنف ونبه إليه معربًا عن خطئه، قال: **[النظر – بعين الكمال المطلق – يقتضي التنقيص بما ليس بمنقص عند تحقيقه، والعصمة غير موجودة لسوى الأنبياء].**

المقياس الصحيح:

والمقياس الصحيح الذي يقره العقل ويقتضيه المنطق، هو هذا المقياس الذي يأخذ إمكانات الإنسان في الاعتبار وطبيعة العصمة وهو يمارس عرض الرجال على المعيار.

ولما كان الإنسان فيه استعداد للخير والشر، بحيث يندفع إلى الخير بالعلة الغائية، ويشتاق إليه بالأشواق السامية، ويندفع إلى الشر بالعلة المحركة الكامنة في الغرائز ووقودها الشهوات.

ولما كانت العصمة لا تتوفر إلا للأنبياء والرسل، وهم أناس لا يظهرون في المجتمعات، ولا يتوفر هذا الظهور إلا للواحد بعد الواحد غالبًا، ثم انقطع هذا الظهور بختم النبوة.

لما كانت هذه هي إمكانات الإنسان وطبيعة العصمة، كان المعيار المتاح لتقدير الرجال، هو النظر إلى من نريد تقديره على أساسٍ من الغالب في أحواله، فمن غلب عليه الشر كان شريرًا وحكمنا عليه بذلك، ومن غلب عليه الخير كان خيرًا وحكمنا عليه بخيريته، ومن ظهر لنا تساوى الطرفين فيه أُعطي حكم المسألة، فإن كان من الممكن أن ننظر إلى قضايا المخالفة عنده بعين التأويل الذي يُعذر به، أوّلْنَا له حتى يغلب الخير فيه، وإن كان الصادر عنه بحكم المخالقة لا يقبل التأويل، كالفسوق الظاهر، والمعصية الصريحة، والإثم الأضلع، حكمنا عليه بالمخالفة وأدخلناه في زمرة الأشرار.

وهذا المعيار ظاهر الصدق في صلاحيته لتقدير الرجال، وهو ما اعتمده المصنف هنا. قال: **[فلزم أن ينظر للغالب على أحوال الشخص لا لكله. فإن غلب**

صلاحه رجحه، وإن غلب غير ذلك رجحه.

وإن تساويا نظر فيه بوجه التحقيق، فأعطى حكم المسألة.

فإن أمكن التأويل في الجميع تأول، ما لم يخرج لحد الفسق البين، أو يتعلق بما ينقض طريقه].

المعيار في أعين الرجال:

والمعايير يتبين صدقها عندما يتم اختبارها على أرض الواقع.

ونحن إذا نظرنا إلى ما ذكرناه بين يديك من المعايير، وجدنا العوام من الناس لا يتحملون الخطأ من بعض الطوائف: كالعلماء، والفقهاء، وصالحي الأمة، ولا يعذرونهم في شيء مهما كانت غلبة الخير عليهم، لا لشيء إلا لأنهم يظنون أن الكلام هو اجتناب المخالفات بأسرها، فانتقصوا – من أجل تصورهم الخاطئ – من أقدار الرجال لأنهم قد أخطأوا الوسيلة الصحيحة للتقدير الصائب.

أما عقلاء الرجال فقد نظروا إلى معايير التقدير نظرتهم الصحيحة، فحكموا على أساس الأغلبية لأصحابها أو عليهم، وأولوا في حالات الاعتدال والتساوي ما يقبل التأويل من الفعال، وأدانوا بمن لا يقبل التأويل منها رجالاً قد صدرت عنهم هذه الفعال.

والمصنف قد عرض علينا وجهتي نظر في الإجابة عن سؤال محدد، حيث سئل الجنيد – وهو إمام الطائفة – فقيل له: هل يزني العارف؟

فأطرق الجنيد مليا. ثم قال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب/٣٨].

ومن خلال وجهة النظر هذه علمنا أن الجنيد قد أجاز وقوع هذا الذنب من العارف، وهو قدر الله فيه، بشرط ألا يكون غالبًا على سلوكه المخالفة.

وتأتي وجهة النظر الأخرى وهى لابن عطاء الله السكندري، وهو رجل لم يعارض في المعيار الذي يأخذ بأغلبية سلوك الرجال، وإنما هو قد ركز على العارف ومرتبته؛ إذ الشأن فيه: أنه لا يلتفت إلى غير الله خيرًا كان أو شرًا، إذ هو دائم الحضور في حضرته، فإذا التفت إلى غيره ضاعت منه* مرتبته، فهو وإن لم يخرج من ساحة الأخيار، إلا أنه قد خسر ساحة العارفين.

وعلى هذا التخريج فإنه لا يجوز لمن يقرأ الجنيد، ولمن يقرأ ابن عطاء في هذه

المسألة أن يحكم على ظاهر الأمر ويقول بتعارض وجهتي النظر، أو يعتقد تناقضهما.

والمصنف يعرض وجهتي النظر ويعقب عليها إجمالاً بما ارتأيناه، وفصلنا لك القول فيه تفصيلاً يليق بالمقام.

قال: **[قيل للجنيد** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **أيزني العارف؟.**

فسكت مليًا، ثم قال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب / ٣٨].

قال ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: **ليت شعري، لو قيل له: أتتعلق همة العارف بغير الله؟. لقال: لا.**

قلت: لأن عنوان معرفته تعلقه بربه، فإذا انتقض ذلك انتفى عن المعرفة، فافهم. والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السابعة والأربعون بعد المائة

الخوارق تظهر على يد الصالحين

حقيقتها . . ودلالتها

من ظهرت عليه خارقة تقتضي ما هو أعم من كرامته نظِر فيها لفعله فإن صحت ديانته معها فكرامة، وإن لم تصح فاستدراج أو سحر.

وإن ظهر بعد ثبوت الرتبة منافٍ مما يباح بوجه تُؤُوِّل مع إقامة الحق الشرعي إن تعين.

وإن كان مما لا يباح بوجه فالحكم لازم، والتأويل غير مصادقٍ محلاً إذ الحقائق لا تنقلب، والأحكام ثابتة على الذوات، فلزم الحكم عليه بحكمه.

وأصل تأويل ما يباح بوجه مذكور في قضيةِ الخَضِر وموسى عليهما السلام، إذ بيَّن الوجه عند فراقه، فافهم. والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

إن لله في كونه أسرارًا، وله في عالم المكلَّفين رجالا.

والرجال والأسرار يتلازمان في مناسبات تقتضي التلازم.

ومن الرجال رجالٌ يلتزمون بمنهج الله سبحانه وتعالى فيوصلهم هذا الالتزام الذي وفقهم الله إليه إلى مرتبة الصلاح. والصلاح هذا وصفٌ هو عنوان لعلاقة المكلَّف بربه، وهي علاقة تحتاج إلى تصديق من الله له كي تنتشر بين الناس، ليؤكد هذا الانتشار سلامة المنهج الذي انتهجه الصالحون بتوفيق الله لهم فاحتلوا مرتبتهم من الصلاح. وتصديق الله لهم كتصديقه للأنبياء إنما يكون بخارقٍ للعادة، لكنه ليس مساوٍ للمعجزة وإن كان من جنسها.

ومن الرجال رجالٌ يتنكبون الطريق، وقد يرد بعضُهم الأمرَ على الآمر به سبحانه، وقد يدَّعي بعض هؤلاء ما ليس له فيفتري على الله كذبًا، أو يدَّعي أنه يُوحَى إليه مزاحمة للأنبياء في خواصهم، وهو كاذب فيما يدعيه، وقد يتطاول بعضهم على مرتبة الألوهية فيدَّعي أنه قادر على أن يُنْزِل من المناهج والأرزاق مثلَ ما أنزل الله.

ونحن قد رأينا لجميع هؤلاء أمثلة في التاريخ، من نحو: الوجوديين والعلمانيين، ومن نحو هؤلاء الذين ادعوا النبوة، ومن نحو هؤلاء الذين ادعوا الألوهية.

ونحن قد تتبعنا هذه النماذج في نشرات لنا سبقت صدرت عنا قبل ذلك، وهي موجودة الآن في الأسواق تمنح ما فيها لكل راغب.

وهذه الأصناف من الرجال يُبعدهم اللهُ عن ساحة رحمته، حيث اتخذوا من أنفسهم دعاة على أبواب جهنم.

ومن رحمة الله عز وجل بعباده أنه قد دلَّلَ لهم – بعد البيان – على أن هؤلاء ظلمة وكذبة؛ بحيث لا يُوجد مَن هو أظلم منهم وأكذب: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ ٱلظَّالِمُونَ فِى غَمَرَاتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام / ٩٣].

وبعد البيان بالقرآن يأتي البيان بخارق العادات، ولكنه هذه المرة خارقٌ لا يُعرب عن التصديق، ولا يبين عن الرضى، وإنما هو مؤكدٌ للسخط الإلهي معلنًا أن هؤلاء كذبة وضالون، وأن مصيرهم إلى الجحيم.

وهذا النوع من البيان يظهر بهذه القرائن المصاحبة لظهور الخارق على أيديهم.

الكرامة:

ونحن لا نهتم هنا باستقصاء خوارق العادات، وإنما بالغ اهتمامنا أن نبين العلاقة بين الأولياء والكرامات، وهي علاقة يهتم بها كل مشتغل بتقدير الرجال على سلم الكمال.

وقبل بيان العلاقة بين الكرامة والصالحين نحب أن نبين حقيقة الكرامة وماهيتها، وهي حقيقة لا تظهر لنا إلا بالإشارة إلى الماهية من جهة، والإشارة إلى بعض الخوارق التي تشترك معها في الجنس، وتفارقها في النوع من جهة أخرى.

واستنادًا إلى هذا الذي سقناه بين يديك من الفهوم نقول:

إن الكرامة هي: **[ظهور أمر خارق للعادة من قِبَل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا، وما يكون مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزةً].**

العلاقة بين الخوارق والرجال دون مرتبة النبوة:

الآن. وقد ظهر الأمر في غاية جلائه متعلقًا بالرجال، ومتعلقًا بخوارق العادات. وهو أمر يُعيننا على أن نتحدث عن العلاقة بين الصالحين وخوارق العادات.

فنقول مستعينين برب العالمين: إن الرجل إذا ظهر تدينه واختفت مخالفاته لا نراها منه، وأظهر الله على يده خارقًا للعادة المألوفة في ارتباط الأشياء بقوانينها وأدواتها، قلنا: إن هذا الخارق الذي ظهر على يد هذا الرجل الصالح، هو كرامة له، لا يخطئنا هذا الحكم له بذلك طالما حاله في ارتباطه بالمنهج على استقامته.

والفعل الخارج عن العادة يأبى أن يُوصف به الرجل الصالح على أنه كرامة له، إلا أن يكون الرجل الذي ظهر على يديه هذا الفعل الخارق سليم الديانة بما تحتويه من عقيدة وشريعة وأخلاق، فإن كان كذلك صح نسبة الكرامة له، وإن

اختلت ديانته واختل التزامه بالمنهج، كان الفعل الخارق للعادة والذي ظهر على يديه استدراجًا أو إهانة أو سحرًا.

وهذا ما فطن إليه المصنف حين قال في تصوير العلاقة بين الفعل الخارق ومن ظهر على يديه هذا الفعل الخارق.

قال: **[من ظهرت عليه خارقة تقتضي ما هو أعم من كرامته يُظهر فيها لفعله، فإن صحت ديانته معها فكرامة، وإن لم تصح فاستدراج أو سحر].**

ظهور المخالفات بعد ثبوت الرتبة:

وهذا الخارق الذي ظهر على يد الرجل الصالح دلالته الأولى أن الله قد شهد له بالصلاح، وبسلامة التزامه بالمنهج في الحال وفيما مضى.

غير أنه قد يقابلنا أمر مُشكِل يتعلق بمن ثبتت له مرتبته في الحال وفيما مضى، ثم ظهرت منه المخالفة لأنه غير معصوم.

وظهور المخالفة ممن ثبتت مرتبته في الحال وفيما مضى، أمر يربك العلماء ويحير المفكرين، ولكنّ النظرة الأولى لهذه المخالفة تحملنا على النظر فيما خالف من ثبتت رتبته فيه، فإن كان هذا الأمر الذي خُولف فيه يقبل التأويل بمعنى: أنه يجوز فيه أن نحمله على وجه أو معنى لا يكون فيه مخالفًا للشرع، ويمكن حمل فعل من ثبتت رتبته عليه بالتأويل وإن كان ظاهره المخالفة مع الالتزام بكل أمرٍ طلبته الشريعة من مرتكبه، أو وقعته عليه.

والتزامنا بتأويل فعل المخالف وحمله على هذا الوجه الذي يحتمله أمرٌ ضروري لإثبات حسن الظن بمن ثبتت له المرتبة.

غير أن الموقف يزداد حرجًا، والدائرة يشتد ضيقها إذا كان هذا الأمر الذي خالف فيه من ثبتت له مرتبته في الحال وفيما سبق، لا يقبل التأويل بحال.

وحينئذٍ يجب إنفاذ حكم الشريعة في المخالف، وجريان المسألة على وجهها دون تخلف أو تأخر.

أمثلة من الواقع:

والأمر في الاحتمالين يحتاج إلى إجلائه إلى ضرب الأمثال، وهو ما نعتزم فعله.

ففيما يقبل التأويل بوجه يمكن الحمل عليه – القتل– .

فنحن نعلم أن القتل محرمٌ بنصوص الشريعة «أنه من قتل نفسًا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا». غير أن هذا الحكم يقبل الاستثناء، إذ القتل مشروع في الجهاد، وهو مشروع في القصاص، وهو مشروع في زنى المُحصَن... إلخ.

وأخذ المال من غير حقه محرم، لكنه تحريم يقبل الاستثناء، إذ المرء في حالات الاضطرار يجوز له أن يأخذ من مال غيره ما يَبلّغ به لرد أسباب الهلكة عنه.

فأكل الميتة وشرب الخمر محرمان قطعًا، لكن المرء في حالات الاضطرار، كأن تداهمه المخمصة في صحراء فيجوز له أن يأكل من الميتة، وكأن ينزل بالمرء غُصّة لا يجد من السوائل ما يدفعها به، حينئذٍ يجوز له أن يدفعها بالخمرة.

هذا مخالف على كل حالٍ، لكنه يمكن له أن يُحمل بالتأويل على وجه يُسقِط عنه مُجانفة الحرج.

ومن أمثلة الذي لا يقبل التأويل بوجه: الزنى بمعيَّنة لا تحل له، واللواط على إطلاقه لا يُباح بحال وأمثال هذين ونظائرهما.

قال المصنف يحسم الموقف كله: **[وإن ظهر بعد ثبوت الرتبة منافٍ مما يباح بوجه تُؤُوِّل مع إقامة الحق الشرعي إن تعين.**

وإن كان مما لا يباح بوجه فالحكم لازم، والتأويل غير مصادفٍ محلاً، إذ الحقائق لا تنقلب، والأحكام ثابتة على الذوات، فلزم الحكم عليه بحكمه].

أمثلة من القرآن:

والمصنف يستظهر لبعض ما ذكره من القرآن الكريم، حيث وجد فيه ما يمكن أن يقتبسه من الأمثال.

ففي قصة موسى والخضر ما يصلح لإجلاء الموقف في بعض نواحيه.

فموسى عليه السلام قد اصطحب الخضر بأمر ربه ليعلمه رشدًا مما علمه ربه، وقَبِل الخضر من موسى العرض لكنه قد أخذه بشروط الاتفاق.

وفي مسيرة الرجلين وقعت هذه الوقائع الثلاث:

أولها: هذه السفينة لقوم كانوا يرتزقون منها، فلما ركبا في السفينة خرقها

الخضر، وهو أمر لا يجوز.

وثانيها: هذا الغلام يلتقيان به فيأخذه الخضر ويقتله بغير جريرة.

وثالثها: هذه القرية يمران بها استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما، فوجدا فيها جدارًا يريد أن ينقض، فأقامه الخضر من غير مكافئ.

وهذه الأمور الثلاثة أدهشت موسى عليه السلام لما فيها من مخالفة للشريعة وللأخلاق.

وما من أمر من هذه الأمور الثلاثة إلا ويمكن حمله على وجه صحيح، وهو ما أبان عنه الخضر لموسى وهما على عتبات الفراق.

وفي كلام المصنف إشارة لما ذكرناه.

قال: **[وأصل تأويل ما يباح بوجه مذكور في قضية الخضر وموسى عليهما السلام، إذ بيّن الوجه عند فراقه. فافهم.**

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الثامنة والأربعون بعد المائة

المزية لا تقتضي التفضيل

- - - - - - - - - - - - -

المزية لا تقتضي التفضيل، والاقتداء لا يصح إلا بذي علم كامل ودين.

ولو قيل بالتفضيل بالمزايا لَلَزم تفضيل إبليس على عوام المؤمنين، إذ له مزية خَرق الهواء، والمشي على الماء، ونفوذ الأرض في لحظة، وما أثبته الله تعالى له، [الأعراف/ ٢٧] من أنه ﴿يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾.

وللزم تفضيل الخضر على موسى عليهما السلام، وكل ذلك لا يصح.

فلزم أن التفضيل بحكمٍ من الله في الجملة، فلا يُتعرّض له إلا بتوثيق ثابت في بابه.

ولكنْ للدليل ترجيحٌ، فوجب التوقف عن الجزم، وجاز الخوض في الترجيح إذا أحوج إليه الوقت، وإلا فترك الكلام فيه أولى، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - - -

لقد لفت القرآن نظر كل مفكر إلى إحدى نعم الله في الإنسان، أو إلى كلها ليتأمل كل قادر على التأمل في هذا المخلوق العجيب الذي حُمّل من نعم الله ومن فضل الله ما لو قضى عمره في شكره لما استطاع أن يكافئه، وذلك حين قال الله عز وجل: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات ٢١]

ولو قد نظر الإنسان في نفسه لوجد أن الله عز وجل قد كرمه، ليصدق فيه قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

وهذه الآية العامة فيها امتنان من الله على الإنسان بالتكريم والتفضيل؛ فالإنسان مكرمٌ، والإنسان قد فضله ربه.

ومقتضى التكريم والتفضيل أن الإنسان قد جُمعت له أقدار من المزايا وألوان من التفضيل.

بين المزية والتفضيل:

والمفكرون يحارون وهم ينظرون في هذه المزايا وفي ذلك التفضيل؛ فهم ينظرون في مزايا بني الإنسان على العموم، فيجدون أن الله قد ميز نوعه وحياته على سائر الأنواع وعلى جميع الحيوات، بما له من مميزات اختصه بها، فهو مميز بالعقل والتفكير، وهو مميز بالعلم بما يُجمع لديه من تجارب السابقين، ومن معرفة بما يحيط به مما هو مادي وما هو معنوي، وهو مميز لأنه كائن متدين يعرف قدره في الوجود، ويعرف أن له ربا موجودا، ويعرف أن ربه قد أرسل إليه رسلاً هم سفراء بينهم وبينه، ويعرف أن ربه قد أمره ونهاه على أساسٍ من عقل وإرادة بهما يستأهل أن يكون مكلفًا، وهذا الإنسان قد ميزه ربه بأنه كائن تراكمي يستفيد من تجارب الآباء والأجداد، ثم يبني عليها ليعيش حياة تقدمية، ويتسم سلوكه بأنه سلوك حضاري.

إنها مميزات لو نظرنا فيها لا نكاد نحصيها.

ثم إن الناظر في آية الإسراء سالفة الذكر سيعلم علم اليقين، أن الله بعد أن كرم

الإنسان قد فضله على غيره تفضيلاً.

وأنت واجدٌ هذا التفضيل في النوع الإنساني على العموم على ما هو ظاهر هذه الآية.

وأنت واجدٌ هذا التفضيل في خواص الناس وآحادهم، تجده في عالم الأنبياء والرسل على ما قال الله عز وجل [البقرة /٢٥٣]: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۚ وَآتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾.

وأنت واجد في هذه الآية أن الرسل مع ما لهم من خواص ومزايا، قد فضل الله بعضهم على بعض.

وبعد هذا الوجدان الذي وجدته بإمكانك أن تتساءل عن المزايا والخواص من جهة، وعن التفضيل من جهة أخرى، هل هناك بينهما شيء من التلازم يمكننا من القول بأن المزية تقتضي التفضيل أم. لا؟

وأنت حين تتصفح التاريخ الديني والإنساني تجد المفكرين قد سلكوا- في الإجابة عن هذا السؤال- سبلاً متباينة، وطرقًا متنوعة قد وقع بين بعضها التقابل بالتناقض؛ فمنهم من يرى أن المزية تستلزم الأفضلية، فمن له خاصية المشي على الماء، أو الطير في الهواء، فإن هذه الخاصية وتلك المزية تفضله على غيره، ومن له خاصية الاختفاء عن الأعين مع توفر قانون الإبصار تكون هذه الخاصية رافعة لقدره... وهكذا.

والكثرة من العلماء يرون أن المزية لا تقتضي التفضيل؛ إذ التفضيل منحة من الله يهبها لمن يشاء من خلقه على غير استحقاقٍ منهم يرتبط بفعالهم أو مزاياهم.

والمصنف على هذا الرأى يتحمس له من غير فضول منه.

قال: **[المزية لا تقتضي التفضيل، والاقتداء لا يصح إلا بذي علم كامل ودين].**

أدلة المنع:

وحين انتهى المصنف إلى هذه النتيجة المانعة من اقتضاء المزايا للتفضيل، رأى أن يسوق من الأدلة ما يؤيد ذلك.

وقد ساق – لتحقيق غرضه – دليلين استلهمهما من القرآن الكريم.

أما أحدهما: فقد استلهمه من قصة إبليس حين خاطبه ربه وأمره بالسجود لآدم، فأجاب ربه بأنه لن يفعل لأنه هو خير منه وأفضل، استنادًا إلى مزية فيه ذكرها، ومزايا علمناها عنه وإن لم يذكرها.

فأما ما علمه عن نفسه هي مزية أن الله قد خلقَه ونوعَه من نار أو من مارجٍ من نار، في حين أن آدم قد خلقه الله من تراب وماء، أو من طين، ولما كانت ميزة النار أنه عنصر خفيف يمتاز بخفته على التراب، اقتضت هذه الميزة أفضليته من وجهة نظره.

وهي مزية لو سُلِّمت له فاعتماده عليها غير صحيح، إذ المزايا لا تقتضي التفضيل.

وإبليس هذا المخلوق الخاطئ كان بإمكانه أن يعدد مزايا أخرى قد تُحسب له حيازته لها، من نحو أنه قادر على المشي على الماء، والطير في الهواء، والدوران حولِ الأرض بغير مانع، وأنه يرى آدم وبنيه من حيث لا يراه آدم ولا يراه بنوه.

ومع هذه المميزات التي حازها إبليس فإن الله قد فضل آدم عليه، كما فضل عليه الصالحين من بني آدم، على نحو ما هو مفصّل في القرآن الكريم.

وخلاصة هذا الدليل أننا لو قلنا بأن من حاز المزية حاز التفضيل، لكان إبليس أفضل من آدم، وهو غير صحيح.

وأما ثاني هذين الدليلين: فإننا نجده في قصة موسى والخضر عليهما السلام.

وأنت عليم بأن موسى نبيٌّ وهو من أولي العزم، وقد كلمه الله تكليمًا، والخضر وليٌّ في راجح القول، وقد أعطاه الله مزية لم تُعط لموسى عليه السلام، على نحو ما فصلنا القول فيه قريبًا.

وناتج هذا الدليل أن المزية لو كانت تقتضي التفضيل، لفضل الله الخضر بمزيته على موسى الذي لم يمتلكها، وهو غير صحيح بالإجماع.

قال المصنف يعرض دليليه هذين: **[ولو قيل بالتفضيل بالمزايا للزم تفضيل إبليس على عوام المؤمنين، إذ له مزية خرق الهواء، والمشي على الماء، ونفوذ الأرض في لحظة، وما أثبته الله تعالى له [الأعراف / ٢٧]: من أنه** ﴿يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾.

وللزم تفضيل الخضر على موسى عليهما السلام، وكل ذلك لا يصح].

المزية والقدوة:

وإذا كان المصنف قد اهتم اهتمامًا بالغًا بالتفريق بين المزية والتفضيل، وبأن المزية لا تستلزم التفضيل وساق من الأدلة ما يراه يؤكد وجهة نظره، إلا أنه لم يفته أن ينبه تنبيها هامًا وضروريًا، حتى لا يقع التابع والمتبوع في عالم التربية في بحار الالتباس وبيداء الشكوك.

وهذا التنبيه يتّصل بالميزة والقدوة.

وهنا يؤكد على أن الميزة وإن كانت لا تقتضي التفضيل، فإن من الميزات ما يقتضي القدوة، بل يستلزمها حين تستقيم الأمور.

ومن أهم الميزات التي تستلزم القدوة: العلم والتدين، فالعلم ميزة، والتدين ميزة، وهما إذا اجتمعا ميزةٌ كبرى تؤهل صاحبها أن يكون في مكان القدوة، وأن يقتدي به غيره.

فتأمل ذلك وافقه فإنه مهم.

نتيجة البحث:

ونتيجة النتائج من هذه القاعدة، والتي يختم بها المصنف بحثه، أن التفضيل منحة من الله عز وجل يهبه من يشاء من عباده، وما علينا إلا أن نسلم به، أما البحث فيه للوقوف على أسبابه فهو غير ذي جدوى، إلا أن يقتضيه الحال، وحينئذٍ لا نقول به إلا بدليله من مظانه، فإن لم يقتضه الحال فترك البحث فيه أولى، إذ هو منحة من الله، ومن الأدب ألا نشغل أنفسنا بها.

وفي ذلك يقول المصنف: **[فلزم أن التفضيل بحكم من الله في الجملة، فلا يُتعرض له إلا بتوثيق ثابت في بابه.**

ولكن للدلائل ترجيح، فوجب التوقف عن الجزم، وجاز الخوض في الترجيح إذا أحوج إليه الوقت، وإلا فترك الكلام فيه أولى.

والله أعلم].

* * *

القاعدة التاسعة والأربعون بعد المائة

على سلم التفاضل معايير خاطئة

- - - - - - - - - - - - - - - -

النظر للأزمنة والأشخاص – لا من حيث أصل شرعي – أمر جاهلي، حيث قال الكفار: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف/٣١].

فرد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ الآية [الزخرف/٣٢].

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف/٢٢].

فرد الله تعالى عليهم: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ الآية [الزخرف/٢٤].

فلزم النظر في عموم فضل الله تعالى، ومن غير مبالاة بوقت ولا شخص، إلا من حيث ما خصه الله تعالى به.

والأولياء في ذلك تبع للأنبياء، لأن الكرامة شاهدة للمعجزات.

والعلماء ورثة الأنبياء في الرحمة والحرمة، وإن تباينا في أصل الفضل، فافهم. والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

فيما سلف من الأحاديث التي تتصل بتقدير الرجال، رأينا خطأً ورأينا صوابًا، رأينا خطأً في المعايير التي تعرض عليها مقادير الرجال فنحيناه، ورأينا صوابًا من هذه المعايير فاعتمدناه.

غير أننا لم نستقصِ المعايير الخاطئة وإن كنا نظن ظنًا غالبًا أننا قد صادفنا المعيار الصحيح.

ولعلك معنا على يقين من أن المعيار الصحيح لا يتعدد لأنه يبتغي الوصول إلى الحقيقة، وهي عند جماهير أهل العلم واحدة لا تعدد فيها.

أما الضلال والانحراف عن الحقيقة بقصدٍ أو بغير قصدٍ فنتائجه متعددة، وسبله كذلك متعددة.

ففي الأول يقول ربنا [النحل/١٢٥]: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾. وفي القرآن الكريم عشرات المواضع تتحدث عن سبيل الله، وهي وإن اختلف موضوع الحديث فيها فالغاية واحدة لا تتعدد.

وفي الثاني يقول الله عز وجل [الأنعام/١٥٣]: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾.

معياران خاطئان:

وبعد هذا التمهيد نقول: إن من المعايير الخاطئة ما يتجاوز قدرتنا على الاستقصاء، فنكتفي منه بضرب الأمثال، بحيث نذكر ما يُتاح لنا أن نذكره، نتتبع فيه ما قال المصنف حتى لا نخرج فيه عن الغرض الذي أخذنا أنفسنا بالارتباط به.

المكانة الاجتماعية لا تُقدِّر الرجال:

ولنبدأك هنا بهذا المعيار الأول من هذين المعيارين اللذين وعدناك أن نتحدث عنهما.

وفي هذا المعيار الأول مزلة أقدام، ذلك أن الكثيرين من الناس قد انخدعوا بالمكانة الاجتماعية يحتلها الأفراد فتحيط بهم أضواءٌ تكاد تأخذ بالأبصار، وأصوات

وضجيج يكاد يصم الآذان، وكلها أحوال تحيط بالمرء فيندهش لها كل من يراه، ويظنون أن الأشخاص في مكانتهم الاجتماعية يعلون بهذه المكانة علوًا يميزهم عما سواهم.

وهذا المقياس قديم قدم ضلال العقول في ترجيح المقاييس التي يصطنعها من يصطنعها رغبة في تقدير الرجال.

وفي عصر المبعث وقع الجاهليون في الخطأ نفسه وهم ينظرون إلى قدر الحبيب محمد وسلكه في سلك نظام الرسل، فما رأوا من النبي إلا أنه يتيم عبد المطلب، أو يتيم أبي طالب من بعده، وصُمت آذانهم عن أن تدرك فصاحته وبلاغته، وعميت أعينهم فلم ترَ جمال سلوكه، وإن كانوا لا ينكرون من ذلك ولا ذاك قليلاً أو كثيرًا.

فلما جاءهم بما ينجيهم من الهلكة في الدنيا والخلود في النار في الآخرة أنكروا عليه قوله، وعرضوه على ميزان تقديرهم الفاسد، فقالوا متعجبين: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ فرد الله عليهم بالتعنيف المناسب، والإنكار الذي يخزيهم، فقال: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾.

إن المكانة الاجتماعية على كل حال ليست المعيار الآمن تُعرَض عليه مقادير الرجال.

ويا ليت قومي يعلمون.

التقادم الزمني لا يصلح معيارًا للتقدير:

وهذا معيارٌ آخر من المعايير الخاطئة التي خُدع بها المشتغلون بفرز الرجال والوقوف على حدود مقاديرهم، وهو معيارٌ يصطنعه من يصطنعه لتقدير الأمم والجماعات، وما فيها من بسط سلطانها على الأفراد. وهذا المعيار يستند إلى خاصية في الإنسان وميزة من مميزاته، وهي أنه حيوان تراكمي تأخذ بيده تجارب الآباء والأجداد على سلم الترقي، وهي خاصية قد تنقل الإنسان – فردًا وجماعة – عبر أزمنة التحضر من عصرٍ إلى عصر، ومن درجة على سلم الحضارة إلى التي تليها، ولكنها ميزة كالسلاح يكون ذا حدين، نافعا وضارا، مصلحا ومُفسدا، وما

يستند لهذه الخاصية من تجارب فيها الخطأ وفيها الصواب، فخطؤها خطأ وصوابها صواب.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المعيار كالدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقطت الثقة به، وأصبح لا يصلح في مجال التقدير أن يميز بين عظيم وحقير وهذا المقياس وذلك المعيار قديم هو الآخر قدم احتمال الضلال أن يلحق بالعقول.

وفي عصر المبعث لجأ إلى هذا المعيار الجاهليون من الذين أُرسل إليهم النبي يدعوهم إلى الإسلام، فأظهروا الاندهاش مما دعاهم النبي إليه، وهو توحيد الله عز وجل والانصياع إلى أوامره، والبعد عما نهاهم عنه، ثم ساقهم اندهاشهم هذا إلى أن احتكموا إلى هذا المعيار الفاسد، فقالوا كما حكى الله عنهم [الزخرف/٢٢]: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾.

فطلب الله إلى النبي أن يرد عليهم بما يناسب ضلالهم عليهم يلتفتون إلى ما يقول، على نحو ما جاء في القرآن [الزخرف/٢٤]: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾.

هذان مقياسان شهد التاريخ والواقع بخطئهما، وشهد كل ذي عقل بانفصالهما عن مجال تقدير الرجال.

وفيهما يقول المصنف: **[النظر للأزمنة والأشخاص – لا من حيث أصل شرعي– أمر جاهلي، حيث قال الكفار: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف/٣١].**

فرد الله تعالى عليهم بقوله: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾ الآية [الزخرف/٣٢].

فرد الله تعالى عليهم: ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ الآية [الزخرف / ٢٤].

من خطأ المقاييس إلى سلامة المعيار:

هذا، وإذا كانت هذه المقاييس المتعددة قد ثبت خطؤها سواء تعلقت بالمزية أو اتخذت أصلها من المكانة الاجتماعية، أو تجوزت في تاريخ الآباء والأجداد... الخ، إذا ثبت خطأ هذه المقاييس جميعًا، فإنه لم يعد أمامَنا إلا معيارٌ واحد تُنصب إليه

الآذان وتشرئب له الرقاب، وتنفتح له الأفئدة والقلوب.

وهذا المعيار يكمن في الاعتقاد بأن التفضيل شأن من شئون الله عز وجل يرفع درجات من يشاء، ويخفض درجات من يريد.

ولأن الله عليم حكيم فقد رسَّى هذا التفضيل على أساسٍ من التقوى والعمل الصالح، دون أن تكون التقوى والعمل الصالح هما اللتان يلدان الأفضلية، فهما لا يعدوان إلا أن يكونا سببين تحصل الأفضلية عندهما، ولا تحصل بهما على ما هى سنة الله الجارية في السببية في الكون كله.

وكثير من الناس يغفل عن أن التفضيل شأن من شئون الله فتزل قدمه.

وكثير من الناس يغفل عن عناية الله بالسببية على الوجه الإسلامي في فقهها فيذهل عن حكمة الله في الخلق.

والعقلاء من البشر هم الذين يدركون شأن الله في كونه مرتبطًا بسننه فيه.

أما المصنف فلم يشغل نفسه بهذا التفصيل بقدر ما اكتفى بالإشارة إلى الغايات بالبنان.

فقال: **[فلزم النظر في عموم فضل الله تعالى، من غير مبالاة بوقت ولا شخص، إلا من حيث ما خصه الله تعالى به].**

من النبي إلى الولي:

الآن. وقد أسفر الصبح لذي عينين، واتضح المعيار الصحيح وسطع بنوره، وأدبرت المعايير الخاطئة ورفعت كلكلها عن الحقيقة.

وحنيئذٍ قد خلا للعقل صفاء الجو لينظر فيه أن الله قد رفع الناس بعضهم فوق بعضٍ درجات، أعلاهم رتبةً درجة الرسل والأنبياء.

والأولياء في كل عصر تبع لهم، وما أجرى الله على يد الأولياء من الكرامات فما هو إلا شاهد من شواهد معجزات النبي التابع له الولي.

والعلماء – إذا ما أخلصوا النية، ومحضوا القصد، وأسلموا الوجه لله – ورثة الأنبياء في كل عصر كل منهم يحمل ميراث نبيه، وقد تأكد ذلك بعد النبي الخاتم ﷺ إذ لا نبي بعده.

وإن قلنا: إن العلماء ورثة الأنبياء ربما بدا لنا أن هذا قول ملتبس، وهو قول لو

صح كان علينا تبيينه وإزالة الالتباس عنه.

فنقول: إن العلماء يشاركون الأنبياء في الوظيفة وتحمل المسئولية تجاه نشر الدين والفقه فيه.

أما المرتبة فهم دون الأنبياء فيها.

وأما النبوة فهم متراجعون عنها.

وقصارى ما لهم – مما يُسمح أن يشاركوا فيه الأنبياء – الرحمة والحرمة.

قال المصنف في ذلك: **[والأولياء في ذلك تبع للأنبياء، لأن الكرامة شاهدة للمعجزات.**

والعلماء ورثة الأنبياء في الرحمة والحرمة، وإن تباينا في أصل الفضل، فافهم. والله سبحانه أعلم].

المكلفون على سُلّم التقدير:

ومن الطبيعي بعد ذلك – أن نقول: إن الناس ليسوا على درجة واحدة أو خطٍ واحد يقفون عنده تنحت منهم الركب، وإنما هم درجات بعضها فوق بعض.

وأبو العباس بن عطاء الله السكندري يلتفت إلى هذا التدرج ويحكيه على وجهه، مستلهمًا إياه من القرآن الكريم.

فيقول: **[«أدنى منازل المرسلين أعلى مراتب الأنبياء، وأدنى منازل الأنبياء أعلى مراتب الصديقين، وأدنى منازل الصديقين أعلى مراتب الشهداء، وأدنى مراتب الشهداء أعلى مراتب الصالحين، وأدنى منازل الصالحين أعلى مراتب المؤمنين» وربما لدلالة قوله تعالى:** ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُولَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩ ذَٰلِكَ ٱلۡفَضۡلُ مِنَ ٱللَّهِۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ عَلِيمٗا﴾ **[النساء / ٦٩، ٧٠].**

* * *

القاعدة الخمسون بعد المائة

«الانتساب . . . المسئولية والأثر»

- - - - - - - - - - - - - - -

الانتساب مشعر بعظمة المنتَسَب إليه والمنتَسَب فيه في نظر المنتسب.

فلذلك لزم احترام المنتسِب لجناب الله - بأى وجه كان، وعلى أى وجه كان - ما لم يأت بما يُنْقصه - على التعظيم.

فالنقص كمخالفة الشريعة صريحًا. فيتعين مراعاةُ نسبته وإقامة الحد عليه، لأن الذي تعلق به هو الذي أمره.

نعم... يلزم تحقيق أمره فيه، وإلا عاد الضرر على معارضه لقصد هتك منتسب لجنابٍ عظيم بمجرد هواه.

فمن ثم تضرر كثير ممن يتعرض للاعتراض على جانب المنتسبين لجناب الله، وإن كانوا محقين، إذ الحق تعالى يغار لهتك جانبه.

فلزم تحقيق المقام في النكير، وتصحيح النية بالغاية، وإلا فالحذر الحذر، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

ما لهذا الإنسان كيف ينأى بنفسه عن حسن الفعال إلى سوء الفعال والأقوال! وهو ينسى أو يتناسى أنه من ضرورة الاجتماع احترام آليات التواصل ومد الجسور المعرفية والحضارية بينه وبين الآخرين؟!

ونحن حين نتأمل في هذا الخطأ في المجتمع، نجد أنفسنا وقد فُرض علينا أن نعده من الخطايا نُحاسِب عليها كل من وقعت منه وهى خطايا تحكمها أنواع وتحكم الأنواع منها أجناس.

ونحن نحب أن نعود من هذا التعميم العام إلى التعميم في باب من أبوابه ونوع من أنواعه، وهو انتساب الموجود إلى غيره قواعدُه وضوابطه والمسئوليات المتعلقة به.

وفي هذا المجال نقول: إننا حين ننظر إلى المجتمع بخاصيته التي أكدنا عليها، وقلنا إنها محكومة بميزة في الإنسان الفرد، محورها: أنه مدني بطبعه، وأنه اجتماعي بالفطرة.

إننا إذا نظرنا إلى المجتمع بهذه الخاصية، علمنا أن من حَكَمتهم فكرة الاجتماع ليسوا على درجة واحدة، وإنما هم يتفاوتون على سلم الترقي على نحو ما بصرناك ونقلناه بين يديك من كلام ابن عطاء في القاعدة سالفة الذكر.

وتفاوت الدرجات على سلم الترقي يجعل بين الجماعة تابعًا ومتبوعًا وقائدًا ومقودًا، ومنتسِب ومنتسَب إليه ومنتسَبٌ فيه.

وهذه أمور لا يحرمها الشرع، وإنما يرغب فيها على أساس من الالتزام بضوابطها.

ومن ضوابط الانتساب: أن يعلم كل من المنسوب والمنسوب إليه حدوده في هذا الانتساب لا يتجاوزها، ولا يهمل في شيء منها، ولا يقصر في رعايتها في الوقت الذي يجب على المنسوب والمنسوب إليه النظر بغاية العناية للمنسوب فيه.

وإذا أردنا شيئًا من التفصيل في هذا المُجمل، نقول: إن المنسوب إليه في عالم البشر إنما هو رجل في محل القدوة في المجال الذي تم انتساب غيره إليه فيه، فإذا

ما علم أنه في محل القدوة وجب عليه أن يراعي – بغاية الدقة – هذا الأمر أو هذا المنهج الذي حمل غيره على أن ينتسب إليه فيه: فإن كان في مجال العلم وجب عليه أن يبذل أقصى الطاقة في تحصيله تحصيلاً يؤهله لكي يكون متقدمًا على سلم الترقي، وإذا كان في مجال الديانة وجب عليه أن يراعي نفسه قولاً وفعلاً، حتى يظهر في غاية الالتزام بقضايا المنهج وتفاصيل النظام الذي يعبد ربه على أساس منهما... إلى غير ذلك من لوازم تجب مراعاتها لمن أراد أن يحتل ويتبوأ مكانه ومكانته في القدوة.

ويأتي دور الحديث على «المنتسَب» وهو رجل رأى أنه في حاجة إلى تقويم نفسه وحملها على الاعتدال دينيا أو اجتماعيا فنظر وهو – على أول درجات السلم – إلى من صعدوه قبله فانتسب إلى واحد منهم.

وهذا النوع من الانتساب لا يخلص لصاحبه إلا إذا علم أن تميزه في اتباعه وشرفه في انتسابه إنما هما شيئان قد انعكسا عليه من منسوبه الذي أسلم قياده له، وضبط حركته بحركته، وسلوكه بتوجيهاته.

ومن الضروري أن يلتزم المنسوب بهذه المبادئ وتلك القيم التي ارتضاها المنسوب إليه أو وضعها ورضي المنسوب أن يتابعه فيها، التزاما لا يسمح بالتفريط فيها فضلاً عن ازدرائها أو التهوين من أمرها.

وما ذكرته الآن بين يديك، إنما هو تعبير عن معنى أشار إليه المصنف بالبنان حين قال: **[الانتساب مشعر بعظمة المنتسَب إليه والمنتَسب فيه في نظر المنتسِب]**.

من النظرية إلى التطبيق:

وعلى ما درج عليه الشيخ من السنن نجده ينتقل من الفكرة العامة في أول القاعدة إلى تطبيقها في مجال السلوك.

وهو هنا يبدأ بالحديث عن كل إنسان ينتسب إلى جناب الله، يعلن بين الناس عبوديته له على وجه يظهر منه صديقيته، أو صلاحه، أو ولايته، أو انشغالُه بالدعوة إلى منهج الله، أو تعامله مع الناس يؤدبهم بأدب هذا الدين، أو ما هو شبيه بكل ذلك ونظيره، وما هو شبيه بآحاد ذلك ونظيره ثم ذاع بين الناس – استنادًا لما اتصف به مما ذكرناه أو غيره – أنه عبد لله منتسب إليه.

وهذا العبد المنتسب إلى الله عز وجل – قد تحصن بهذا الانتساب حصانة توجب رعاية خيريته لا لذاته وإنما لما انتُسِبَ إليه.

واستنادا إلى هذا المبدأ فإننا ننظر إلى من ظهرت عليه عبوديته لله بآثارها على وجه التعظيم لله عز وجل – نظرة من يجب احترامه وتقديره، فإذا ظهر على يديه المخالف الذي لا يمكن تأويله ولا دفعه فإننا ننظر إلى الشريعة وموقفها من هذا الفعل، ونطبق عليه ما أمر الله به مع الاحتفاظ بهيبة النسبة التي اختارها لنفسه، احترازًا من أن يتسرب شيء من تصرفاتنا السلمية تجاه هذه النسبة إلى المنسوب إليه، وهذا التشرب أمر يستتبع جريرة لا يحتملها من صدرت عنه، لا. ولا عُشر معشارها.

قال المصنف: **[فلذلك لزم احترام المنتَسِب لجناب الله – بأي وجه كان، وعلى أي وجه كان– ما لم يأت بما ينقصه – على التعظيم.**

فالنقص كمخالفة الشريعة صريحًا، فيتعين مراعاة نسبته وإقامة الحد عليه، لأن الذي تعلق به هو الذي أمره].

طمأنة تزيل الاندهاش:

وإني لأراك مندهشًا قلقًا حين نقول لك: إنه يجب احترام المنتسب إلى الله احترامًا على وجه التعظيم، في نفس الوقت الذي نقول لك فيه: إنه إذا أتى بفعلٍ مخالفٍ وجب تنفيذ حكم الشريعة فيه ولو كان حدًّا.

والذي يظهر لي أن سبب اندهاشك وقلقك كامنٌ فيما سمعته من وجوب احترام المنتسب إلى الله مع وجوب تطبيق العقوبة عليه حين يأتي بالمخالف.

وأنا أحترم شعورك هذا وأعذرك في دهشتك وقلقك احترامًا يوجب علينا أن نبين لك ما يزيل عنك الدهشة، وما يجنبك القلق.

وبياني إليك يعتمد على إظهار أمرين:

الأمر الأول: هو ما يلزم المكلف من الانصياع إلى أمر ربه ونهيه، فإن خالف هذا الانصياع وجب على الجماعة أن تنزل به العقوبة التي فرض الله إنزالها بالمخالفين، كل مسألة على حسب تحقيقها. وطاعة الله عز وجل في ذلك واجبة

لتحقيق الحكمة وتوفر الانضباط في الجماعة.

وهذا أمر لا مشاحة فيه.

والأمر الثاني: هو ما يلزم المنتسب تجاه المنتسب إليه.

وفيه – كما علمت – أن المنتسب يجب عليه أن يعلم أن المنتسب إليه لو كان ربانيًا فإن مكانته وحرمته قد بلغهما من انتسابه إلى ربه، فنشأت له بذلك حرمة يصعب النيل منها، أو الاعتداء عليها، أو تجاوزها بظلم أو افتراء.

إذا علمت هذا والذي قبله علمت أن هناك زاويتين ينظر منهما المرء إلى الرباني. الأولى: تتصل بعمله وسلوكه، والثانية: تتصل بمكانته وتقديره.

فهو من حيث السلوك خاضع للشريعة يطبق عليه عند المخالفة لها العقوبة المنا ، المخالفة لأمر الله عز وجل، ولو أننا تهاونا في هذا التطبيق لارتكبنا قَ الناقد لهذا الولي؛ إذ إن الناقد في هذا الحال يكون مدعيًا بغير وجه ـ معًا لهواه في نقده، وهي أمور تعرضه للإهانة أو العقوبة.

الزاوية الثانية: فهي تلك الزاوية التي ننظر منها إلى المنتسب الرباني، اوية على حَرَم هذا الرباني حين يكون انتسابه إلى الله، وهو حرمٌ يُلقي على تلك العلاقة بين الله وعبده، وهي علاقة لا يجوز النيل منها، لأن الله على محارمه.

أنت إذا نظرت إلى هذا التمييز بين هذين الموقفين، زالت عنك الدهشة، مت– ضرورة – أنه يجب علينا أن نتأمل فيما يصدر عن الولي الرباني، املـه بمقتضى الشريعة، وأن نتأمل في علاقته بربه فنعامله بمقتضى النظر إلى رمات الله.

ولقد حدث في التاريخ أن أناسًا أهملوا هذا النظر، ونالوا من الصالحين، وانتقصوا من علاقة الربانيين بربهم، فوقع بهم ما يكرهون، الأمر الذي يجب علينا أن نحذر بوائقه.

قال المصنف رحمه الله متحدثًا عن هذه الدهشة تلم بقارئه، وكيفية دفعها عنه: **[نعم يلزم تحقيق أمره فيه، وإلا عاد الضرر على معارضه لقصد هتك منتسب**

لجنابٍ عظيم بمجرد هواه.

فمن ثم تضرر كثير ممن يتعرض للاعتراض على المنتسبين لجناب الله، وإن كانوا محقين، إذ الحق تعالى يغار لهتك جانبه.

فلزم تحقيق المقام في النكير، وتصحيح النية بالغاية، وإلا فالحذر الحذر.

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الحادية والخمسون بعد المائة

عافية من ابتلى من الأكابر في بلائه

وكل منها على حسب حاله

- - - - - - - - - - - - - - -

مقتضى الكرم أن تحفظ النسبة للمنتسب على وجه طلبه.

ويشهد لذلك: «أنا عند ظن عبدي بي».

ومن ثم قيل: إن عافية من ابتلى من الأكابر في بلائه، إذ لا حاجة له في سوى رضى ربه، ورضاه عنه بأى وجه كان، بل يطلب لقاءه على وجه يرضاه، وإن كان فيه حتفه.

ألا ترى لعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ حيث كان يطلب الشهادة فأعطيها.

وعثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ اختار القتل ظلمًا لحقن دماء المسلمين، وتعجيله للقاء أصحابه ونبيه، إلى غير ذلك.

حتى إن بلالاً لما كان في الموت قالت زوجته: «واكرباه»، فقال: «واطرباه» غدًا ألقى الأحبة، محمدًا وحزبَه».

ومعاذ رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لما ذُكِرَ الوباء قال: إنه رحمة لهذه الأمة، اللهم لا تنس معاذًا وأهله من هذه الرحمة، فأخذته وبايةٌ في كفه، فكان يُغمى عليه ثم يفيق فيقول: «اخنُق حنقك، فوعزّتك لتعلم أني أحبك».. إلى غير ذلك.

ولما قَتَل الحجاج سعيد بن جبير رحمه الله، قال سعيد: «أنا آخر الناس عينًا بك».

قال: قد قتلت من هو أفضل منك.

فقال سعيد: «أولئك كانت قلوبهم متعلقة بالدار الآخرة فلم يبالوا، بل كانوا أحرص الناس على قربهم منها، وأنا قلبي متعلق بنفسي» فقتلَه، فكان آخر قتيل له بدعوته عليه، فظهر الفرق.

وإن عافية كل أحد على حسب حاله، ومعاملة الحق له لا على حسب انتسابه.

والله أعلم.

الشــرح

- - - -

من حكمة الله في الخلائق أن يكون بينهم محبٌ وأن يكون بينهم محبوب، وأن يكون المحب – دائمًا – يدور مع هوى محبوبِه حيث يدور هوى محبوبه.

وقد ينال المُحب شيء من الصعوبة والشدة وهو يحرص على الدوران مع هوى محبوبه، ولكنها شدة لا تترك في نفسه ألمًا، ولا تطبع وجدانه بالأذى، ولكنها شدة يفرح بها المحب فرحًا شديدًا، وتنتشي لها روحه، ويسعد بها وجدانه.

وفي طباع الربانيين أنهم يفرحون بالابتلاء كلما حل بهم الابتلاء، لا لشيء إلا لأنهم لا يلتفتون في الوجود كله إلى شيء منه، لا فيما يؤذيهم ولا فيما يسعدهم ويرضيهم، وإنما التفاتهم إلى هذا الموجود المطلق الوجود يحبونه ويتقربون منه، ويرضون كل الرضى برضاه، وإن كان فيه حتفهم وإنهاء حياتهم، ويرهبهم ما يسخطه ويغضبه، لأنهم يعرفون عاقبة هذا السخط وغاية هذا الغضب.

وربنا عز وجل قد جرت سنته أنه يبتلي عباده الصالحين بما يجعلهم على ذِكرٍ له، على نحو ما قال الله عز وجل [البقرة/ ١٥٥ – ١٥٧] ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَالِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾.

وربنا عز وجل ﷻ جرت سنته أن من نسى ذِكْرَه، وأعلن التمرد على منهجه، أنه يدمره بالشدائد ولا يبتليه بها، على نحو ما قال [النحل/١١٢]: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾.

إنهما سنتان من سنن الله في خلقه، سنة تحكم الربانيين، وسنة تحكم الشيطانيين.

ونحن لا علاقة لنا هنا بالشيطانيين، وإنما حديثنا عن الربانيين.

والربانيون مراتبهم العليا في صبرهم على البلاء والابتلاء، وهو صبرٌ – كما علمت– يطير بأجنحة الحب إلى علام الغيوب. والحب هنا مصدره أن الرباني لا يلتفت إلى غير ربه فيُقبل على كل سلوك – من القول والعمل – يعلم أن رضى ربه

فيه، وأن ربه يحب منه أن يتقرب إليه به، فيجد الرباني من نفسه أنه مقبل على ما يحب ربه منه أن يفعله أو يقوله ولو كان فيه هلاكه.

والمصنف حين التفت إلى هذه المعاني سطرها في كلمات إلى من ورائه، فقال: **[مقتضى الكرم أن تحفظ النسبة للمنتسب على وجه طلبه. ويشهد لذلك: «أنا عند ظن عبدي بي».**

ومن ثم قيل: إن عافية من ابتُلي من الأكابر في بلائه، إذ لا حاجة له في سوى رضى ربه، ورضاه عنه بأي وجه كان، بل يطلب لقاءه على وجه يرضاه، وإن كان فيه حتفه].

ونحن حين نسمع ما قال الله عز وجل فيما رواه البخاري (٦٩٧٠)، وما رواه مسلم (٢٦٧٥): «**أنا عند ظن عبدي بي**» نرى الربانيين يأخذهم السرور من جميع جوانبهم، لأن ظنهم بربهم أنه سيستقبلهم في دار كرامته، وأنه لن يحجبهم عن رؤية وجهه الكريم، ولن يمنعهم عن أن يكونوا مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

أمثلة من التاريخ ونماذج من عصر المبعث:

ثم ينتقل المصنف عن هذا الحديث النظري إلى ضرب الأمثال تطبيقًا للمبدأ الذي ذكره فيما سلف له من أقوال، والذي مؤداه: أن المعاني العقلية إذا غمت علينا كان الطريق إلى إدراكها ضرب الأمثال.

ولأن المصنف شديد التعلق بعصر المبعث فقد اختار معظم الأمثلة التي ذكرها من رجال هذا العصر.

ألا ترى لعمر **بن الخطاب** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث كان يطلب الشهادة فأعطيها، وأعطاها الله له منحة منه إليه في محرابه وهو يستقبل صلاة الفجر إمامًا بالناس، فكانت إيذانًا ببدء حياة مشرقة يحياها بعد أن يعبر من بوابة الموت.

وقد أعطاه الله الشهادة صافية من كل كدورة نقية من كل مسئولية يتحمل تبعاتها أمام الله عز وجل، حيث كانت طعنته بيد كافر، هو أبو لؤلؤة المجوسي حتى لا تنشق الأمة بعده بسبب موته لو قد وقع على يد مسلم.

ولقد فرح **عمر بن الخطاب** فرحًا شديدًا حين سأل عبد الله بن العباس مرة وهو

جريح عن ديانة وهوية الذي قتله، فأخبره أن الذي قتله علجٌ من العلوج، وحيث سأل ابنه عبدَ الله مرةً ومرات عن الذي قتله فأخبره أنه ليس من المسلمين، فحمد الله وأثنى عليه قائلاً: الحمد لله الذي لم يجعل نهايتي على يد واحد من المسلمين.

لقد فرح عمر بطعنته وفيها مَهْلكه، لأن الموت في سبيل الله مما يرضاه محبوبه وهو الله عز وجل.

وهذا نزيل الدار **عثمان بن عفان** رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ الذي اختار أن يقتل ظلمًا لحقن دماء المسلمين، وتعجيله للقاء أصحابه ونبيه.

وأنت تستطيع أن تفهم موقف عثمان على جانب أوضح من الفهم، إذا علمت أنه كانت أمامه فرصٌ إذا ركب إحداها نجا من القتل وخرج من الحصار؛ فهذا معاوية بن أبي سفيان أرسل إليه يُخيِّره أن يرسل إليه جيشًا من بلاد الشام معه القوة والعتاد يقاتل دونه، فيأبى، ثم يتلقى عرضًا آخر بالخروج من المدينة ولو إلى الحرم المكي، فيأبى أن يترك مهجر رسول الله ﷺ، ثم يُعرَض عليه أن يترك الخلافة لغيره لينجو بنفسه فخشي أن يتخذها الناس سنة يُسأل عنها أمام الله عز وجل، والصحابة (رضوان الله عليهم) قد اتخذوا من أنفسهم ومن أولادهم دروعًا بشرية حول دار عثمان على نحو ما صنع عبيده، فنادى عثمان عبيده وقال لهم: من ترك مكانه وألقى السلاح فهو حر، وشدد على أبناء الصحابة أن ينصرفوا ويتركوا أماكنهم فقد أحلهم من تبعة البيعة، وأخلاهم وآباءهم من المسئولية... إلى غير ذلك.

وحينئذٍ كان قد أفسح لشانئيه أن يتمكنوا لقتله ليلاً، فلقى ربه على هيئة يحبها محبوبه، ولقى نبيه وهو راضٍ عنه، ولقى الأحبة من الصحابة الجميع في جنات الخلد.

وهذا صاحب الشعار الشهير الذي يذكره الحرم الشريف ويسجله التاريخ بالفخار، وهو: أحد أحد، وصاحب هذا الشعار **بلال بن رباح** الحبشي نلقاه وهو على فراش الموت وزوجته تقول: «واكرباه»، فقال: «واطرباه غدًا ألقى الأحبة، محمدًا وحزبه».

أما صندوق العلم وفلاح القرآن **معاذ بن جبل** فقد ختم حياته بعجيبة من العجائب، حيث أقبل على بلاد الشام وشهد فيها الوباء بالطاعون، فلما ذكره أو ذُكر

بين يديه قال: إنه رحمة لهذه الأمة، اللهم لا تنس معاذًا وأهله من هذه الرحمة، فأخذته وباءة في كفه، فكان يُغمى عليه ثم يفيق فيقول: «اخنق حنقك، فوعزتك لتعلم أني أحبك».

هذه أمثلة ذكرها المصنف من رجال عصر المبعث كما ترى، ثم رأى أن الله لم يُخلِ العصور التالية من هذه الميزة، فأتى لرجالها بشاهد من العلماء.

وهذا الشاهد هو: **سعيد بن جبير** (٤٥ – ٩٥هـ = ٦٦٥ – ٧١٤م) وهو أسدي بالولاء، الكوفي، أبو عبد الله: تابعي، كان أعلمهم على الإطلاق، وهو حبشي الأصل، من موالي بني والبة بن الحارث من بني أسد. أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر. ثم كان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه، قال: أتسألونني وفيكم ابن أم دهماء؟ يعني سعيدًا.

وكان قد وقعت خصومة بينه وبين الحجاج منشؤها في تبعيته لعبد الرحمن بن محمد بن الأشعث وهو الخارج على عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين ورئيس الدولة، فلما قُتل عبد الرحمن ذهب سعيد إلى مكة، وقَبض عليه هناك.

فلما مَثَل بين يدي الحجاج قرر الحجاج قتله بتبَعيته لعبد الرحمن وجرى بينهما هذا الحديث. قال سعيد للحجاج: «أنا آخر الناس عينا بك». فقال له الحجاج: قد قتلت من هو أفضل منك. فقال سعيد: «أولئك كانت قلوبهم متعلقة بالدار الآخرة فلم يبالوا، بل كانوا أحرص الناس على قربهم منها، وأنا قلبي متعلق بنفسي» فقتله، فكان آخر قتيل له بدعوته عليه، فظهر الفرق.

قتل الحجاج سعيدًا.

واستجيبت دعوة سعيد في الحجاج على ما رأيت.

ولقد قال الإمام أحمد بن حنبل تعليقًا على ما فعله الحجاج من قتل سعيد بن جبير بواسط: قتل الحجاج سعيدًا وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه.

قد علمت من خلال هذه الأمثلة ما يرمي إليه المصنف ويريد أن يوصلك إلى مرماه باعتباره هو النتيجة التي يقصد إليها.

والنتيجة التي يقصد إليها المصنف، هي أن مرتبة كل إنسان من البلاء وعاقيته فيه على حسب حاله ومعاملة الحق له، لا على حسب انتسابه والله أعلم.

القاعدة الثانية والخمسون بعد المائة

في مشروعية الشفاعة والتوسل

لا يشفع عند الله أحد إلا بإذنه، وقد أمر بابتغاء الوسيلة إليه. قيل هي: «لا إله إلا الله».

وقيل: اتباع رسول الله ﷺ.

وقيل: اتباعٌ في العموم، فيُتَوسل بالأعمال، كأصحاب الغار الذين دعا كل أحد بأفضل عمله، وبالأشخاص، كتوسل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في استسقائه.

وجاء الترغيب في دعاء المرء لأخيه بظهر الغيب مطلقًا.

وقال (عليه الصلاة والسلام) لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين ذهب لعمرة له: «أشركنا في دعائك يا أخي»، وذلك للتعليم، وإلا فهو (عليه الصلاة والسلام) وسيلة الوسائل، وأساس الخيرات والفضائل.

وقد روى عن مالك: لا يتوسل بمخلوق أصلاً، وقيل: إلا برسول الله ﷺ.

وهذا كما قاله أبو بكر بن العربي في زيارة المقابر: لا تُزَار لينتفع به إلا قبره (عليه الصلاة والسلام)، وسيأتي إن شاء الله. والله أعلم.

* * *

الشـــرح

إن في منظومة التربية في الإسلام سوابق تجدها فيها ولا تجدها في غيرها؛ فقصارى ما يكون في الأنظمة التربوية الجزاء بالثواب والجزاء بالعقاب، وهى أمور تتصل بمجهودات واستعدادات من رغب في التربية والتحق بالنظام المناسب له.

أما منظومة الإسلام التربوية فهى تلتفت إلى ما ذكرناه بحماسة بالغة ليشمل الثواب فيها الدنيا والآخرة، ولتشمل العقوبة فيها الدنيا والآخرة ليكون في ذلك وذاك قوتا الترغيب والترهيب.

والمنظومة التربوية في الإسلام تزيد على ذلك فتُعْنَى بالمربين تحافظ على مكانتهم وهيبتهم، وهى تُعْنَى كذلك بتلك الأعمال الناتجة عن التربية فتترك لها مساحة من التعظيم والتبجيل.

وهذه التركيبة التربوية على هذا النحو لها من الفضل والفضيلة، والتأثير والأثر ما لا يوجد لغيرها على الإطلاق، وما لا ينتظر غيرها أن يحوزه من أمثالها.

مشروعية الشفاعة واتخاذ الوسيلة:

وأنت إذا نظرت إلى المنظومة التربوية في الإسلام، وجدتً من أركانها المعتمدة فيها مشروعية الشفاعة.

والشفاعة تَعنِي أول ما تعني اعتماد الشفيع أو الشافع بشروطه، واعتماد المشفوع له بصفاتِه المؤهلة، وكل ذلك لا يُخلَّص إليه إلا بتصرف المشفوع عنده.

ولمشروعية الشفاعة وابتغاء الوسيلة سر تربوي، لا يعلمه إلا من قُدِّر له أن يفهم المنظومة التربوية في الإسلام، خاصة وأن الشفيع لا يشفع إلا إذا أُذن له أن يشفع، وهو مع ذلك لا يشفع إلا لمن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. والإذن والرضى مرتبطان بالمنهج وسلامته واتباعه.

والذين لا يفهمون المنظومة التربوية في الإسلام يظنون ظن السوء بالشفاعة وابتغاء الوسيلة، فهم يظنون أن الشفاعة مرادفة للوساطة بما فيها من خلال قبيحة، وهم يظنون أن الشفاعة قصاراها التأثير على المشفوع عنده وتغيير قراراته،

وتوجيه إرادته ومقاصده، وهي أمورٌ إن جاز لها أن تُمارس في عالم الإنسان؛ فهي منفصلة غاية الانفصال عن عالم الألوهية.

إنهم يفهمون هذا ونظائره وأشباهه على الوجه الذي سمحت به إمكاناتهم العقلية.

أما المنظومة التربوية في الإسلام فهي لها توجهٌ آخر، ذلك أن الذي تعتمده هذه المنظومة شفيعًا أو وسيلة ليس شيئًا عاديًا، وإنما هو شيء له تميز في المنظومة التربوية مُكِّن له من أن يحظى بهذه المكانة، أعني أن يكون شفيعًا وأن يكون وسيلة.

والمشرع يعطي الشفيع مكانته المتميزة من باب رد الاعتبار له في الآخرة، والإشارة إلى سلامة موقفه في الدنيا؛ فهو في الدنيا مبلغٌ عن الله، وموقعٌ عنه إن كان من الأشخاص، وهو قولٌ رشيد، وعمل صالح يمكن تقليدهما إن كان من الأقوال أو الأفعال، وهو علمٌ يُنتَفع به إن كان من قبيل العلوم والمعارف.

ولما كان الإنسان في طبعه الشرير أن يقاوم الدعاة إلى الله وأن يزدريهم ولما كان في ميله وهواه أن ينتقص من الأقوال الرشيدة والأعمال الصالحة والعلم الذي يُنتفع به، كان من الطبيعي أن يُظهر الله عز وجل مكانة الكل في الدنيا والآخرة، وأن يرد لعباده الصالحين اعتبارهم على رؤوس الأشهاد يوم لا حكم إلا لله، ويوم لا جزاء إلا الجنة أو النار.

ولك أن تتصور أنك في مشاهد القيامة، وأن الله قد تاب على البعض، ورضي عنهم، وتعلقت إرادته بهم ينقذهم من النار، ولكنه يوقفهم حتى يشفع لهم نبيهم أو صالحوهم، أو القرآن، أو الصيام، أو ما شاء الله من الشفعاء من نحو: الشهيد والعلماء وغيرهما، كأن الله يقول للكل: انظروا إلى هؤلاء فلئن كانوا قد انتُقِصوا في الدنيا، فها أنا الآن أرد لهم اعتبارهم في الآخرة.

وليست مكانة الشافعين وإظهارها مقصورتين على الآخرة، وإنما آثارهما ظاهرة في الدنيا على نحو ما سيبين المصنف بعد.

أما الآن فقد قال المصنف يختزل القول اختزالاً: **[لا يشفع عند الله أحد إلا بإذنه، وقد أمر بابتغاء الوسيلة إليه]**.

تنوع الوسيلة وتعدد الشفعاء:

وأنت بإمكانك أن تتساءل عن الوسيلة ما هي، وعن الشفعاء من هم؟.

والمصنف يسرد الأقوال في ذلك سردًا فيقول بغير ترجيح:

[قيل هي: «لا إله إلا الله».

وقيل: اتباعُ رسول الله ﷺ.

وقيل: اتباعٌ في العموم، فيُتوسل بالأعمال، كأصحاب الغار الذين دعا كل أحد بأفضل عمله، وبالأشخاص، كتوسل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالعباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في استسقائه.

وجاء الترغيب في دعاء المرء لأخيه بظهر الغيب مطلقًا.

وقال (عليه الصلاة والسلام) لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين ذهب لعمرة له:

«أشركنا في دعائك يا أخي» وذلك للتعليم، وإلا فهو (عليه الصلاة والسلام) وسيلة الوسائل، وأساس الخيرات والفضائل].

أما أنا فأرى أن هذه التوجهات التي قسَّمت أصحاب الآراء، هي توجهاتٌ تَقْبل أن تجتمع دون مانع من عقل، أو تحفظٍ من منطق:

فالله عز وجل يشفع، ولا إله إلا الله شافعة.

واتباعُ رسول الله ﷺ في الأقوال والأفعال والسلوك شوافع.

والنبي يشفع.

والاتباع في العموم يشفع على نحو ما رأينا في أصحاب الغار الثلاثة الذين انسد عليهم فم الغار، فتوسل كل بعمله.

والأشخاص غير النبي ﷺ يشفعون ويُتَوسل بهم، على نحو: توسل عمر بن الخطاب بالعباس في نزول الغيث – والقصة مشهورة– .

وفي الأحاديث النبوية ما يرغِب المسلمين في أن يطلب بعضهم من بعض أن يدعو له بظهر الغيب.

والنبي طلب ذلك من عمر على وجه التعليم كما رأيت.

ولا بأس في اجتماع هؤلاء الشفعاء على مقصدٍ واحد أو على مقاصد متفرقة.

وكلمة الفصل عند ربي.

تضييق الواسع:

وهذا الاتساع الذي عبرت لك عنه قد وقف دونه بعض العلماء، فضيقه وحجمّه يرى أن الصواب في هذا التضييق وذلك التحجيم.

وهو ما حكاه المصنف قال: **[وقد رُوى عن مالك: لا يُتوسل بمخلوق أصلاً، وقيل: إلا برسول الله ﷺ.**

وهذا كما قاله أبو بكر بن العربي في زيارة المقابر: لا يُزار ليُنْتَفع به إلا قبره (عليه الصلاة والسلام)، وسيأتي إن شاء الله. والله أعلم].

إلى هنا تم ما قصدناه من شرحنا للجزء الثالث ويليه الجزء الرابع وأوله القاعدة الثالثة والخمسون بعد المائة الأولى وفيها: «لباس الخرقة، ومناولة السُّبحة، وأخذ العهد...».

* * *

فهرست الكتاب

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	**رقم الصفحة**

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع **رقم الصفحة**

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

* * *